دراسات فى التصوف
(١)

فخر الدين الرازى والتصوف

دكتور
أحمد محمود الجزار
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة المنيا

٢٠٠٠

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزى وشركاه

دراســـات فى التصــوف
(١)

فخــر الديــن الــرازى والتصــوف

دكتور
أحمد محمود الجزار
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة المنيا

٢٠٠٠

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزى وشركاه

الإهـــداء

إلى روح أستاذى

الدكتور أبى الوفا التفتازانى

أهدى هذا البحث عرفاناً بمحبته وشهوداً لأستاذيته

فى مجال الدراسات الصوفية

أحمد الجزار

مقدمة الطبعة الأولى

لعله يمكن القول دون مبالغة أن الفلسفة الإسلامية تمثل حلقة من حلقات الفكر الإنسانى . وهى فلسفة لها ولاشك فى ذلك موضوعاتها ومشكلاتها الخاصة ، ذلك لأنها قد تشكلت فى كثير من مناحيها بالعقيدة الإسلامية . وقد تمكن أصحابها أن يطرحوا وجهات نظرهم فى كثير من الموضوعات التى تشكل لباب البحث الفلسفى ، كالكلام فى الوجود والمعرفة والإنسان وما ارتبط به من القيم .ومهما قيل عن تأثر المسلمين باختلاف توجهاتهم العقلية بفلسفة اليونان أو غيرها من فلسفات وأفكار الأمم المجاورة ، إلا أن ذلك لايدحض أصالة الفلسفة الإسلامية ، بل ولايغض من قيمتها على الاطلاق أنها فلسفة دينية فى المقام الأول . وهى لما كانت كذلك فلاضير إذن أن ضمت فى طياتها عند أصحابها علم الكلام والفلسفة الخالصة والتصوف ، وإن كانت ينبغى أن تضم - فيما يرى بعض الباحثين - علم أصول الفقه [١].

---

(١) عبدالرازق (الشيخ مصطفى) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٤م ص ٢٧.وهذه الوجهة من النظر يتبناها عدد من الأساتذة منهم أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى الذى كان معجبا بأستاذية الشيخ مصطفى عبدالرازق ومنهجيته فى البحث : انظر بحثنا بعنوان : التصوف مفهومه ومنهج دراسته عند التفتازانى : بحث منشور فى الكتاب التذكارى بعنوان (الدكتور أبو الوفا التفتازانى مفكرا إسلاميا وأستاذا للتصوف) - تقديم وتصدير أستاذنا الدكتور عاطف العراقى - دار الهداية ١٩٩٥م ، ص١٨٢-١٨٣.

ومجال التصوف يعد مجالا خصبا من مجالات الفلسفة الإسلامية بوصفه تحقيقا للكمال الروحى بحسب عقيدة الإسلام وشريعته .ومع ذلك فإن الجهود التى بذلت من الباحثين المسلمين وغيرهم لاتزال بحاجة لمزيد من تضافر الجهود ، لابنشر الكتب الصوفية الصفراء والدعاية لها بكل الوسائل بل الانكباب فى صمت ناطق على تحقيقها ودراستها أولا . وإن كان من الضرورى الاهتمام بدراسة المسائل الأساسية للبناء الصوفى عند أصحابه . والأهم من هذا كله ربط كل الدراسات التى تجرى فى هذا المجال بواقع المسلم المعاصر وتقويمها فى ضوء الأصول الإسلامية . خاصة وأن هناك أعداداً بالملايين من المسلمين الذين ينتمون إلى عدد كبير من الطرق الصوفية فى كثير من بلدان العالم الإسلامى .لذلك تبدو الحاجة ملحة لدراسة الجوانب المختلفة لأثار هذه الطرق فى نفوس الجماهير . نقول ذلك لأن كثيرا من الأمور البدعية فى الاعتقاد والسلوك قد تلازمت مع بعض سلوك المنتمين لهذة الطرق ، ومن ثم فإن من الواجب تنقيتها [١] .ونحن إذ نقول ذلك فلحرصنا على أن تبدو صورة التصوف نقية خالصة لتستقيم مع أصول الإسلام ، ذلك لأن الحاجة ماسة للمسلم المعاصر أكثر من أى وقت مضى لأن يتزود بالقيم الروحية والخلقية وهذا مايمكن أن يلتمس فى حياة الصوفية لافى منطقهم[٢].وخاصة

---

(١) انظر محاولتنا فى هذا الصدد فى بحثنا بعنوان : الإمام المجدد ابن باديس والتصوف طبعة مطبعة الوزان - القاهرة - ١٩٨٨م وخاصه فى الفصل الذى خصصناه لنقد هذه الممارسات ص ٧١-١٢٧.

(٢) عفيفى (الأستاذ الدكتور أبو العلا) التصوف الثورة الروحية فى الإسلام - القاهرة دار المعارف ١٩٦٣ ص ١٦-١٧.

أن حضارتنا اليوم تقدمها المادى أكبر بكثير من تقدمها الروحى [١].ومن هنا فقد ازدادت الحاجـــة الآن إلى التزود بالقيم الخلقية والروحية ، بعد أن بات البعض يتشكك فى القيم الإنسانية الرفيعه [٢].

فإذا ضربنا صفحا عن هذه العموميات كلها ، والتى تعطـــى أهميـــة للبحث فىمجال التصوف ، فإن السؤال الذى يطرح نفسه بعد ذلك هــو : ولم فخر الدين الرازى بالذات والتصوف ؟

والجــواب عن هذا أن فخر الديــن الرازى " (٥٤٤هـــــ - ٦٠٦ هــ)[٣] ، يعد شخصية لها وزنها فى مجال الفكـــر الإســلامى ، ولهـــا خطرها وأثرها فى الحياتين العقلية والروحية فى الإســـلام . فقــد كـــان

---

(١) اشفتيسر (البرت) : فلسفة الحضارة ترجمة الأستاذ الدكتــور عبدالرحمـــن بدوى مراجعة الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود - المؤسســـة المصريـــة العامه للترجمة - القاهرة ١٩٦٣ص ١٠٧

(٢) التفتازانى (الأستاذ الدكتور أبو الوفا) الإنسان والكون - دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ ص ٨٨.وأيضا : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة لاميل بوترو ترجمه الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى - الهيئة المصرية العامه للتاليف - القاهرة ١٩٧٣ ص ١٧٦.

(٣) هو أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحســين بـــن علـــى التميمـــى الطبرستانى الأصل الرازى المولد الملقب بفخر الدين المعروف بأبن الخطيب الفقيه الشافعى انظر النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القـــاهرة الجـــزء الخـــامس - ص ١٩٨ وأيضا الأعلام -خير الدين الزركلى- طبعة بيروت الطبعـــة الثالثـــة ١٩٦٩ الجزء الرابع ص ٢٠٣و أيضا القفطى : أخبار العلماء بأخبــــار الحكمـــاء مكتبة المتنبى القاهرة - بدون تاريخ ص ١٩٠ وأيضا معجم المؤلفيـــــن لعمر كحاله - مطبعة الترقى - دمشق - ١٩٦٠ الجزء الحادى عشـــر ص ٧٩ وأيضا هدية العارفين المجلد الثانى ص ١٠٧.

الرازى يملك عقلية جبارة وقريحة صافية ، ويكفى شاهدا على نباهتـــه أن من شهد له من لم ترد له شهادة ،هــو الصوفى محيى الدين ابن عربـــى (٦٣٨ هـــ) شيخ الصوفية فى عصره [١]. لما أرسل له رســالة يعــترف فيها بجودة تآليفه وما أيده الله به من القوة المتخيلة وماتتخيله مـــن الفكــر الجيد [٢].

والظاهر من روايات المؤرخين أن الرازى فعلا قد بلغ شأنا فاق فيه كل علماء عصره فقد وصفه ابن الأثير بأنه إمام الدنيا فـــى عصـــره [٣].

---

(١) خليف (الأستاذ الدكتور فتح الله) فخر الدين الرازى - دار المعارف - القاهرة - ١٣٨٩ هـــ / ١٩٦٩م ص ٣ ومابعدها .

(٢) ابن عربى : رسالة للفخر الرازى - ضمن مجموعة الرسائل - دار احيـــاء التراث العربى - لبنان طبعة مصوره بدون تـــاريخ الجـزء الأول ص ٢- وانظر ماذكره ابن عربى عن الرازى فى الفتوحات المكية السفر الثالث ص ٥٤ والسفر الرابع ص ١١٣وينسب لمحيى الدين بن عربى مذهـــب وحـدة الوجود وهو مذهب فلسفى فى طبيعـــة الوجـــود وخلاصتـــه أن الحقيقـــة الوجودية واحدة ، وكل مافى العالم الخارجى هى تعينات ومظـــاهر للحقيقـــة المطلقة وللمذهب صور متعددة قديما وحديثا . فهناك وحدة الوجـــود لـــدى أفلوطين السكندرى وهى وحدة يغلب عليها الجانب الروحى ، وهناك وحدة الوجود المادية لدى الرواقية ووحدة الوجـــود لـــدى الفيلســوف الهولنـــدى سبينـــوزا ، وهى وحدة فلسفية صرفة ، أما مذهب وحدة الوجود فى الفكـــر الاسلامى فقد ظهر كاملا على يد ابن عربى . انظر الدكتور أبو العلا عفيفى مقدمه فصوص الحكم الطبعة الثانية - بـــيروت ١٩٨٠ ص ٥ ٢٠؛ ولكـــن وحدة الوجود عنده وحدة روحية حاول صاحبها أن يدعمها ذوقا وعقلا انظر بحثنـــا : الفناء والحب الالهى عند ابن عربى - مكتبـــة نهضـــة الشـــرق القاهرة ١٩٩٠ ص ٤٧-٤٩ والفصل السادس ص٢٠٧ - ٢٥٢.

(٣) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ - دار الكتاب العربـــى - بـــيروت - لبنـــان ١٩٨٠الجزء التاسع ص ٣٠٣وايضا وفيات الأعيان ص ٢٤٨.

ويبدو أن غزارة إطلاع الرازى وثقافته فى علوم الدين والحكمة هى التى أوصلته إلى هذه المكانة فقد قرأ علوم الأوائل وأجادها وحقق علم الأصول ثم دخل خراسان ووقف على تصانيف أبى على بن سينا والفارابى وعلم كما يقول القفطى من ذلك علما كثيراً [١].ومما يضاعف من أهمية اختيار الرازى أنه يعد أيضا علماً من أبرز علماء الكلام الأشعرى ، والذى ينتمى فيه إلى مذهب الإمام الأشعرى [٢].ولكنه يعكس التطور الذى لحق بعلم الكلام ، لما اختلطت فيه مباحث علم الكلام بمباحث الفلسفة حتى صار الفصل بينهم متعذراً ، ولا أدل على ذلك أن من أراد ادخال الرد على الفلاسفة فى عقائده فعليه بكتب الغزالى والإمام ابن الخطيب [٣]،وليس أدل على مكانته من أن ابن سبعين الفيلسوف الصوفى (ت ٦٦٩هـ) قد أثنى عليه فى ردوده على الاتحادين والباطنية [٤].

فإذا فصلنا القول فى اختيارنا للتصوف بالذات عند الرازى، فلأن ثمة إشارات للمؤرخين منها أنه صنف كما يقول طاش كبرى زاده كتابه فى التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة [٥]. ويذكرأن ذلك قد حدث لما التقى بالشيخ نجم الدين كبرى أكبر أولياء عصره (ت

---

(١) القفطى أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩٠.

(٢) خليف (الأستاذ الدكتور فتح الله) فخر الدين الرازى ص ٣

(٣) ابن خلدون – المقدمه – طبعة دار الشعب – القاهرة – بدون تاريخ ص ٤٣١.

(٤) ابن سبعين : رسالة – ضمن مجموعة رسائل لابن سبعين قدم لها الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٦٤ م ص ٢٦٩.

(٥) خليف (الأستاذ الدكتور فتح الله) الرازى ص ٤١.

٦١٨) وعلى اثر مقابلته ولقائـه به تاب على يديه ودخل الخلوة ليصنف كتابه فى التفسير [١].وإذا كان دخول الرازى عالم التصوف مستبعدا فيما يرى بعض الباحثين لأن هذه الرواية على الرغم من احتمال وقوعها إلا أن روح التحدى هى التى غلبت عليه وجعلته يؤلف كتاب التفسير [٢] ، إلا أن ذلك ليس بمانع من تقصى الحقيقة حول حقيقة موقفه خاصة وأن طاش كبرى زاده يذكر أنه كان من أهل الدين والتصوف ، وأنه قد راض النفس فى دفع أهل البدع وسلوك الطريقة [٣].

هذه الإشكاليات هى التى دفعتنا ووجهتنا بقوة إلى دراسة التصوف بالذات عند الرازى فى محاولة منا لتجلية هذا الجانب عنده خاصة وليس بين أيدينا دراسة - فيما أعلم - عن هذا الموضوع . ومما يدعم ذلك الاختيار كذلك أن للرازى إشارات كثيرة ومتعددة فى كثير من كتبه وليس فى التفسير الكبير فقط . وكلها تشكل مادة ثرية تجعل من الأهمية بمكان الوقوف عند هذا الجانب خاصة وأن شيخنا قد استحسن طريقة الصوفية لما عرض للفرق الإسلامية فى واحد من كتبه [٤]. وهنا ينبغى أن نتساءل على أى نحو كان هذا التفضيل ؟ وهل يعنى هذا التفضيل طرحا للعقل من جانب الرازى وهو الذى اشتغل بعلم الكلام ؟ وإذا لم يكن الرازى قد طرح العقل جانبا فكيف يمكن بالتالى حل هذه الاشكالية عنده ؟ هذه الأسئلة التى يأخذ بعضها برقاب البعض من الأهمية بمكان بالنسبة لفكر الرازى ، ذلك

---

(١) نفس المرجع ص ٥٨.

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ص ١١٦-١١٧.

(٤) أنظر إعتقادات فرق المسلمين والمشركين حققه طه عبدالرؤوف سعد ومصطفى الهوارى - الكليات الأزهرية - ١٩٧٨.ص ١١٥ ومابعدها .

لأن التقابل بين الحكيم والمتكلم تقابل حقيقي أما بين المتكلـــم والصوفـــى فليس بحقيقي بل بالحيثية والاعتبار إذ التزام ملة أو عـــدم التزامهـــا فـــى طرفـــي النقيض بخلاف السلوك فى ادراك المطالب الى طريق التصفيـــة أو إلى طريق البحث والنظر [١]. فهل يمكن أن نجد لذلك جوابا عند شيخنا الرازى ؟ .كل هذه الدواعى هى التى وجهتنا بالذات صوب هذا الموضوع عسانا نقدم فى هذه الدراسة المتواضعة حلا لهذه الإشكالية عند شيخنا .

وقد جاء هذا البحث فى أربعة فصول مسبوقة بالمقدمة والتى أشرنا فيها إلى أهمية هذا البحث ودواعى اختياره .

وقد عالجت فى الفصل الأول من هذا البحـــث مفهـــوم التصـــوف وحقيقته عند الرازى ومكانته كذلك فى دائرة العلـــوم الإســـلامية عنـــده . وناقشت حقيقة التصوف بوصفه كمال روحيا لازما للإنسان ليصـــل إلـــى أعلى مراتب الكمال الإنساني .ووقفت طويلا عند حدود هذا الكمال وكمـــا أبان عنه الرازى ليحدد به حقيقة الروحانية الاسلامية .

أما الفصل الثانى فقد وقفت فيه طويلا عند وسائل تحقيـــق الكمـــال الروحى للإنسان وكما تجلت عند شيخنا الرازى فى العبادات مـــن ناحيـــة وضرورة القيام بها ، ومن ناحية أخرى أبرزت أن العبادات عنده لابد فيها من كمال الأعمال الظاهرة والأعمال الباطنة . وفصلت القول فى منـــازل العبودية كما أبان عنها الرازى .وأوضحت ضرورة التفكر والتدبـــر فـــى عجائب مخلوقات الله كوسيلة أيضا من وسائل الترقى الروحى للإنسان .

وفى الفصل الثالث عرضت لبيان العلاقـــة الوثيقـــة بيـــن الولايـــة والكرامة عند الرازى . فناقشت مفهوم الولاية وحقيقتهـــا عنـــده ومكانـــة

---

(١) مستجى زاده : المسائل فى الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين تحقيق الأستاذ الدكتور عبدالحى محمد قابيل - دار الهداية - القاهرة - ١٩٩٦ص١٤

الأولياء وحظوظهم . وفصلت القول فى الكرامة لا لبيان ارتباطها ولزومها للولاية بل لأن لهذه المسألة دلالتها فيما يتعلق بحقيقة الولاية من ناحيـــــة، ومن أجل بيان حقيقة النزعة الصوفية عند الرازى من ناحيـــــة أخـــرى . وأوضحت فى هذا الفصل أيضا حقيقة مرتبة الولاية فى ضوء مرتبة النبوة وبما يكشف عن خصوصية الولاية والكرامة عند شيخنا لتظل دومـــا دون منزلة النبوة ولواحقها بطبيعة الحال وكما هى عند بعض الصوفية .

وفى الفصل الرابع – والأخير – من هذه الدراسة عرضت للصلـــة بين المعرفة والفناء . وناقشت حقيقة المعرفة الذوقية عند الرازى وصلتها بتحقيق المحبة الكاملة لله والفناء فى محبته عما سواه . وفصلت القول فى حقيقة الفناء فى التوحيد ، وبما يبرز خصوصية الفناء عنده مقارنة بغـــيره من الصوفية السابقين أو ممن جاءوا بعده .وعرضت فى هذا الفصل كذلك للعلاقة الوثيقة بين المعرفة الذوقية والسعادة عند الرازى بوصفهـــا ثمـــرة للمعارف التى تتقدح فى قلوب الأولياء الكاملين .وبينت هذه العلاقة عنـــــد صوفينا فى هذه المسألة وغيرها من المسائل فى ضوء كلام الصوفية.

وقد نهجت فى هذا الفصل نهجا تحليليا مقارنا ، من أجل الإبانة عن حقيقة مفهوم التصوف ومضامينه وأفكاره المحورية عند شيخنا الـــرازى ، لنتبين حقيقة كل إشاراته وكلامه من خلال ماهو معروف عن التصـــــوف والصوفية .

وقد حرصت فى كل فصل من فصول هذه الدراسه أن أبرز حقيقـــة موقف الرازى فى حياد وموضوعية ، وبحيث يكون لكلامـــه ونصوصـــه فصل الخطاب فى الحكم له أو الحكم عليه . وكان جـــل اعتمـــادى علـــى المصادر الأصلية للرازى وللصوفية بصفة خاصة .

وبعد فكل ماأرجوه أن يكون فى بحثى هذا فائدة للباحثين فى مجـــال الفكر الإسلامى والتصوف خاصة ، ولطلاب الثقافة الإسلامية عامة . فإن حقق الله مرادى ، فالفضل له من قبل ومن بعد .وإن كان غــــير ذلـــك ، فحسبى أنى عملت واجتهدت وماقصرت ، والله هو المستعان وهو وحـــده نعم المولى ونعم النصير .

المنيا فى : ١٩٩٦/١١/١٥

أحمد محمود الجزار

الفصل الأول

التصوف والكمال الروحي

تمهيد :

يمكن القول أن التصوف مهما تعددت تعريفاته عند أصحابه إلا أن جل شيوخه يجمعون على أنه طريق إلى الله تعالى غايته معرفته تعالى معرفة قوامها الكشف والعيان . وهى غاية لا تحدث أو بالأحرى لا يصل إليها إلا الكمل من عباد الله الذين بلغوا شأناً فى عبادته وقطعوا مدارج الطريق إليه حتى وصلوا إلى مرتبة الولاية فكانت المعرفة من الله حظا لهم ، وحصل لهم حينئذ من فيوضات الحق على قلوبهم ما لم يحصل عليه غيرهم ممن لم يسلكوا طريقتهم . وإذا كان ذلك هو حاصل طريق الصوفية وغايته ، فإن السؤال الذى يطرح نفسه هو : على أى نحو يتحدد مفهوم التصوف بوصفه طريقاً عرفانياً عند الرازى ؟ وثمة سؤال آخر يلزم عن هذا السؤال هو : هل تعد المعرفة التى يحققها التصوف كمالاً روحياً لازماً للإنسان ؟ وإذا كان ذلك كذلك فأى الوسائل هى التى تنهض بتحقيق هذا الكمال الروحى عند الرازى ؟

هذه الأسئلة التى يأخذ بعضها برقلب البعض هى التى سنحاول الإجابة عنها فى هذا الفصل وسيتحدد ذلك فى مسألتين أساسيتين هما :

أولا : التصوف مفهومه ومنزلته فى دائرة العلوم الدينية عند الرازى .

ثانيا : الحياة الروحية والكمال الإنسانى .

وفيما يلى تفصيل القول فى هاتين المسألتين .

أولا : التصوف مفهومه ومنزلته فى دائرة العلوم الدينية عند الرازى .

لعل أول أمر يتعين الإشارة إليه بداءة عند الرازى أنه جعل الصوفية فرقة أساسية من الفرق الإسلامية ، وسنده فيما ذهب إليه يرتد إلى قوام

طريقتهم فى معرفة اللـــه تعـــالى . والحـــق إننـــا إذا اســـتثنينا الهجويـــرى (ت٤٦٦هـ) بوصفه صوفيا والذى جعل الصوفيـــة اثنتـــا عشـــرة فرقـــة أساسية(١) ، فلا نجد أحداً من بين مؤرخى العقائد أو المؤلفين فيها قـــد ذهـــب إلى ماذهب إليه الرازى ، لما اعتبرهم فرقة أساسية ، فلما كان الأمر كذلـــك عنده ، فقد حق له أن يثبت هذا لنفسه وإشارة الرازى تفصح صراحة عـــن ذلك إذ "...أن أكثر من قص فرق الأمة-كما يقول-لم يذكر الصوفية ، وذلـــك خطأ ، لأن حاصل قول الصوفية ، أن الطريق إلى معرفة الله تعـــالى هـــو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن ...(٢). ولانزاع فى أن نظـــرة الرازى للصوفية كفرقة أساسية ضمن الفرق الإسلامية تعد شيئا جديداً وجديراً بالاعتبار ، لأن كل واحدة من تلك الفرق-وكما هو معلوم من تاريخ الفرق الإسلامية - قد انفردت برأى فى مسألة أو أكثر من مسائل العقيـــدة ، حتى بلغت هذه الفرق ثلاث وسبعين فرقـــة . وكل واحدة من هـــذه الفـــرق

---

(١) أول الفرق المقبولة كما يذكرها الهجويرى المحاسبية والثانية القصاريـــة والثالثـــة الطيفورية والرابعة الجنيدية والخامسة النوريـــة والسادســـة الســـهلية والســـابعة الحكيمية والثامنة الخرازية والتاسعة الخفيفية والعاشرة السيارية ، وهـــؤلاء مـــن جملة المحققين وأهل السنة والجماعة ، أما الفرقتان المردودتان فواحـــدة منهمـــا الحلولية المنسوبة إلى الحلول والامتزاج والأخرى الحلاجيون وهى مردودة كذلك لتركهم الشريعة وإلحادهم - انظر : كشـــف المحجـــوب الهجويـــرى - ترجمـــة الدكتور اسعاد قنديل مراجعة الدكتور يحيى الخشاب - طبعة المجلـــس الأعلـــى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٧٤ ، الجزء الأول ص٣٤٢ وقد أفرد الهجويرى فصولا للكلام عن كل فرقة من هذه الفرق على حده ، انظر تفصيلا ما أورده من ص ٤٠٤-٥٠٨.

(٢) الرازى إعتقادات فرق المسلمين والمشركين - تحقيق طه عبدالـــرؤوف ســـعد ، ومصطفى الهوارى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٩٧٠م ص ١١٥.

تزعم أنها على صواب فيما ذهبت إليه ، وأنها وحدها الفرقة الناجية من النار استناداً إلى حديث يروى عن النبى " ليأتين على أمتى كما أتى على بنى إسرائيل حذو النعل بالنعل ، حتى أن كان منهم من أتى أمه علانية لكان فى أمتى من يصنع ذلك وإن بنى إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت أمتى على ثلاث وسبعين ملة كلهم فى النار إلا ملة واحدة ، قالوا ومن هى يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابى [١].

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس ابليس - مكتبة النور الإسلامية للطبع والنشر - بيروت - بدون تاريخ ص ٧ قال الترمذى هذا حديث حسن غريب إلا من هذا الوجه . ويروى أبو داود فى سننه من حديث معاوية أنه قام فقال إلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا وقال إلا أن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين ملة ، وأن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين اثنتان فى النار وواحدة فى الجنة - انظر تلبيس إبليس ص ٨ - أنظر فى تحقيق الحديث ما أورده الشيبانى - فى كتابه تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث ويروى الحديث تفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلهم فى النار إلا واحدة قالوا ماهى يا رسول الله قال ما أنا أصحابى عليه اليوم أخرجه أبو داود والترمذى وقال حسن صحيح وابن ماجه وابن حيان والحاكم فى صحيحهما عن أبى هريرة . مرفوعا وقال الحاكم أنه حديث كثير فى الأصول " تمييز الطيب من الخبيث ، مكتبة صبيح القاهرة ١٩٦٣ ص ٥٧ وانظر ما أورده الشوكانى فى الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة تحقيق عبدالرحمن بن يحيى المعلمى - وصححه عبدالوهاب عبداللطيف - طبعة مصورة عن دار الكتب العلمية بيروت بدون تاريخ ص ٥٠٢ وأيضاً الزرقانى : مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة - تحقيق الدكتور محمد لطفى الصباغ - المكتب المصرى - ١٩٨٣ ص١٧ ، وأنظر أيضاً فى تفصيل الروايات المتعلقة بهذا الحديث ما ذكره محمد ناصر الدين الألبانى فى سلسلة الأحاديث الصحيحة - المكتب الإسلامى - المجلد الأول ، الجزء الثالث ص ١٤-٢١.

والملاحظ أن أصحاب كل فرقة من الفرق الإسلامية يزعمون أنهم وحدهم الفرقة الناجية كما جاء فى منطوق الحديث . على الرغم مما قد يكون من اختلاف فى الرأى حول مسألة معينة أو أكثر داخل الفرقة الأصلية ومؤلفات المتكلمين طافحة؛ بذلك لكن الملاحظ أيضاً أن الصوفية وإن كانوا لايختصون برأى خاص بهم فى مسائل العقيدة يغاير ما درج عليه أهل السنة والجماعة [١] ، إلا أنهم أضفوا على بعضها خصوصية استمدوها ولاشك من منهجهم الذوقى . والحق أن تخطئة الرازى لمؤرخى العقائد فى عدم اعتبار الصوفية فرقة يصبح في إعتقادى حكما صحيحا من هذا الوجه . فلم يصنع صنيعه أحد كما لاحظ هنا بحق الشيخ مصطفى عبدالرازق ؛ لأن كل المؤلفات الموضوعة فى أصول الفرق الإسلامية لا يوجد فيها ما يشعر القارئ أن الصوفية من أصول الفرق الإسلامية ، باستثناء ما جاء فى كتاب الفهرست لابن النديم (ت ٣٨٥هـ) وكتاب المنقذ من الضلال للإمام الغزالى (ت ٥٠٥هـ) أما سائر المؤلفين-كما يقول الشيخ مصطفى-فلم يرد فى كلامهم بيانا لأراء الصوفية ، أو اعتبارهم فى عداد الفرق الإسلامية الأصلية أو الفرعية ، مثلما فعل الشهرستانى (ت ٥٤٨هـ) فى الملل والنحل ، والشعرانى (ت ٩٧٣هـ) فى رسالته بعنوان مقدمه نافعة لمن

---

(١) انظر على سبيل المثال ما جاء فى الرسالة القشيرية تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ، ومحمود بن الشريف - دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٧٥م - الجزء الأول ص ٥٧ إلى ص ٦٠ - وأيضاً ما أورده الكلاباذى فى كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق محمود أمين النواوى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة من ص ٤٧-٧٨ وكذلك ما أورده أبو النجيب السهروردى صاحب كتاب اداب المريدين تحقيق فهيم شلتوت - مكتبة الوطن العربى - ص ١٥-٢١.

يخوض فى علم العقائد [١]. وإن كان هناك كما يقول الشيخ مصطفى عبدالرازق من سرد أقوال الصوفية دون أن ينسبهم إلى فرقة معينة من الفرق الأصلية على نحو ما فعل أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) فى كتابه مقالات الإسلاميين أو فعل ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وإن لم يخل كلامه من اضطراب على حد قوله [٢].

ومع هذا فهناك من المؤلفين من نظر إلى الصوفية كمذهب من مذاهب الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة على نحو ما هو عند الإسفرائينى (ت ٤٧١هـ) فى كتابه التبصير فى الدين ، وعلى نحو ما هو حاصل عند السكسكى (ت ٦٨٣هـ) فى كتابه عقائد البرهان فى معرفة عقائد الأديان[٣]. فإذا غضضنا الطرف عن النظر إلى الصوفية كفرقة كما جعلهم

---

(١) عبدالرازق (الشيخ مصطفى) : الصوفية والفرق الإسلامية - بحث ألقى فى مؤتمر تاريخ الأديان - بمدينة ليدن - بهولندا عام ١٣٥١هـ / ١٩٣٢م . وقد صدر به الأستاذ الدكتور على سامى النشار تحقيقه لكتاب فخر الدين الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ص ٢١.

(٢) عبدالرازق (الشيخ مصطفى) : الصوفية والفرق الإسلامية ص ٨ - وراجع ما قاله الأشعرى فى مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين - تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد طبعة مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٦٩ الجزء الأول ص ٨١ وأيضا ابن حزم فى الفصل فى الملل والنحل (وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى) - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤ / الجزء الخامس ص ٢٩ وأيضا ص ٦٩ بصفة خاصة .

(٣) عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : الصوفية والفرق الإسلامية ص ٩-١٠- لكن البغدادى أيضا قبل الإسفرائينى قد جعل الصوفية صنفا من أصناف أهل السنة والجماعة - انظر الفرق بين الفرق - طبعة دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الخامسة - ١٩٨٢ م ص ٣٠٢-٣٠٤.

الرازى مع مافى رأيه من أهمية وطرافة ، وجدنا أن معقد الأهمية والطرافة أكثر فى نظرته إليهم كفرقة استنادا إلى مسلكهم أو بالأحرى طريقتهم فى معرفة الله تعالى . فلولا تميزهم بهذه الطريقة دون غيرهم لما أدرجهم الرازى فى عداد الفرق الإسلامية . فقوام الطريقة عندهم يرتكز على تجريد النفس من علائقها البدنية وتصفيتها من كدوراتها النفسانية ، فإذا كملت من هذه الحيثية ، حصل لها العرفان ، وأدرك صاحبها الألوهية شهودا أو مكاشفة وعلى الوجه الذى يليق بكمال الذات العلية وكمالات صفاتها وأسمائها . وما لم تحصل هذه التصفية عندهم ، فلن تصل النفس إلى هذه الغاية الشريفة ، مادامت محجوبة بعوارض البدن ، ومقتضى الشهوات ، وما غلب عليها من الصفات البشرية ، (١). ولهذا كانت التصفية للباطن وصفا دقيقا فى نظرنا لطريقة الصوفية وكما أشار إليها الرازى ، وبسببها يصح تسميتها أيضاً بطريق الإشراق ويصح كذلك أن تسمى طريق الجلاء والتصفية ؛ لأنها مبنية عندهم على تصفية القلوب والأسرار ، بتخليتها من الرذائل وتحليتها بالفضائل ، فإذا تخلت من الأغيار والأكوان ، أشرقت عليها شموس المعارف والأسرار (٢).

وإذا كان الرازى قد جعل الصوفية فرقة من خلال طريقتهم ، فتلك ولاشك إشارة دقيقة ؛ لأن حد التصوف أو بالأحرى ماهيته يجعله فى المقام

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين - طبعة دار الفكر - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٥م الجزء الرابع عشر ص ٧٠.

(٢) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية راجعه وحققه عبدالرحمن حسن محمود - دار عالم الفكر - القاهرة ١٩٨٣م ص ٧٤ ويطلق عليه أيضاً علم السلوك وعلم الأسرار وعلم الباطن ، وإن اشتهر بعلم التصوف انظر أبجد العلوم طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - طبعة مصورة عن طبعة دمشق ١٩٧٨م - الجزء الثانى ص ٣٧١- وأيضاً ص ١٢٣.

الأول طريقا ذوقيا لمعرفة الله تعالى المعرفة الأتم فـــى نظــر الصوفيــة . وإطلالة على أقوالهم تدعم هذه الحقيقة ، فالتصوف كما يقــول الكرخــى (ت ٢٠٠هـــ) هو الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق[١] ، ولا شـــك أن أعلى الحقائق معرفة الله تعالى فهو أشرف الموجودات وأعز المعلومـــات[٢]. وتبعا لذلك فالوصول إلى هذه الغاية الشريفة لابد فيه من الأعـــراض عـــن الخلق طلبا للوصول إلى الحق لذلك كان الصوفى الحقيقى كما يقول الشـــبلى (ت ٣٣٤هــ) هو المنقطع عن الخلق المتصل بالحق [٣]

لكن كلام الرازى لا تتوقف أهميته عند هذا الحد فى بيانـــه لطريقـــة الصوفية ، بل تزداد أهميته فى ثنائه على طريقتهم إذ يراها طريقـــا حســـنا . وذلك يعنى تسليمه وقناعته بصحة مسلكهم فى معرفة الله تعالى وقـــد يبـــدو الأمر غريبا للنظرة العجلى إذا نظرنا إلى الرازى كمتكلم وفقيه وأصولى على نحو ما استقر فى الأذهان عنه . وكما أبان عن ذلـــك البـــاحثون فـــى تلـــك المجالات . لكـــن الواقع لا يبدو كذلك من خلال كلام الرازى عن التصـــوف فى أغلب مؤلفاته وليس فى تفسيره الكبير آخرها على نحو ما ذكـــره طـــاش

---

(١) القشيـــرى : الرسالة الجزء الثانى ص ٥٥٢ ، انظر طبقات الصوفية - تحقيـــق نور الدين شريبه - مكتبة الخانجى - القاهرة ١٩٦٩ص ٨٣ - ٩٠ وأيضاً كشف المحجوب للهجويرى الجزء الأول ص ٣٢٥ وأيضاً الرسالة القشيرية الجزء الأول ص ٧٤ - ٧٥.

(٢) الطوسى (السراج) : اللمع - تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود وطه عبدالبـــاقى سرور - دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٦٠ ص ١٥٠.

(٣) القشيرى : الرسالة الجزء الثانى ص ٥٥٤ .

كبرى زاده (١) ولكن هذا كله يظل صحيحا فى ضوء المفهوم الذى يرتضيه الرازى لنفسه من التصوف .

فإذا أردنا برهانا على هذا ألفينا البداية أيضاً فى تقسيم الرازى لفرقة الصوفية ذاتها إلى ست فرق فرعية . وفى سباق عرضه لها بحسب تقسيمه يكشف فى غير ما موضع عن مفهومه للتصوف وحسب مشربه الخاص .

فالفرقة الأولى عندهم هم قوم منتهى أمرهم وغايتهم تزيين الطاهر كلبس الخرقة وتسوية السجادة (٢) ومن الجلى أن أصحاب هذه الفرقة من

---

(١) أنظر تفصيلا ما ذكره طاش كبرى زاده فى هذا الصدد فقد ذهب إلى أن الرازى قد كتب التفسير لما التحق بالصوفية بعد واقعة لقائه بالشيخ نجم الدين كبرى معاصره (ت ٦٢٨هـ) - وقد أورد الأستاذ الدكتور فتح الله خليف هذه الرواية وعقب عليها طويلا وانتهى إلى استبعاد أن يكون الرازى من الصوفية استنادا إلى هذه الواقعة مع احتمال وقوعه وسنده فى هذا حدة طبعه وسوء أخلاقه مما يجافى أخلاق الصوفية ثم إن المسائل التى عرضها فى تفسيره يغلب عليها مسحة صورية وليس بها حرارة كلام الصوفية !! أنظر تفصيلا ما أورده فى كتابه : فخر الدين الرازى - طبعة دار المعارف - القاهرة - ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩م ص ٥٦ ومابعدها .

(٢) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١١٥، حديث ليس الخرقة وكون الحسن البصرى لبسها من على قال ابن دحيه وابن الصلاح أنه باطل ولذا قال ابن حجر أنه ليس فى شئ طرفها ما يثبت ولم يرد فى خير صحيح ولاضعيف أن النبى صلى الله عليه وسلم ألبس الخرقة على الصورة المتعارفة بين الصوفية لأحد من أصحابه ولا أمر أحداً من أصحابه بفعل ذلك وكل مايروى فى ذلك صريحا فباطل - انظر تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث ص ١٢٤ - وقد ألف جلال الدين السيوطى مؤلفا أسماه إتحاف الفرقة برقو الخرقة - وغاية مافيه إثبات أن الحسن البصرى سمع من على فى الجملة وليس إثبات أن عليا ألبس الحسن البصرى ولا أن المصطفى صلى الله عليه وسلم ألبس عليا الخرقة على الصور المتعارف عليها منهم - أنظر : مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة لمؤلفه محمد بن عبدالباقى الزرقانى - تحقيق محمد لطفى الصباغ - المكتب المصرى الحديث - ١٩٨٣م ص ٢٠٧.

صوفية الرسوم والمظاهر لا الطالبين للحقائق . ولما كان هذا شأنهم ، فقد تكلفوا فى لبس الصوف ، كما يقول الطوسى (ت ٣٧٨هـ) اتخذوا المرقعات والمصبوغات لباسا لهم ، وظنوا أنهم بهذا من جنس الصوفية ، ولكنهم غلطوا فى ذلك ، لأن التشبه لايورث لصاحبه إلا الحسرة والندامة على حد قوله [١]. فالتصوف ليس رسما ولا اسما ولكنه حقيقة ولأجل هذا فالصوفى المحقق كما يقول الخرقانى (ت ٤٢٥هـ) ليس بمرقعته وسجادته ولا برسومه وعاداته ، بل هو من لاوجود له !![٢].فلا قيمة للبس الثياب المرقعة بل ليس هناك ضرورة أصلا فى لبس الخرقة على يد شيخ[٣]، بدعوى أنها ارتباط بين الشيخ والمريد ، وتحكيم من المريد للشيخ فى نفسه وهذا سائغ فى الشرع لمصالح دنيوية كما يقول السهروردى البغدادى (ت ٦٣٢هـ) ومن ثم فلبسها - الخرقة - علامة على تحكيم إرادة الشيخ على المريد من ناحية وعلى تبرك الأخير به من ناحية أخرى[٤]. فضلا عما فيها

---

(١) الطوسى (السراج) : اللمع ص ٥٢٩.

(٢) نيكلسون (رينولد) : فى التصوف الإسلامى وتاريخه - ترجمة وتعليق الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٥م ص ٤٠ والخرقانى هو على بن جعفر كان من جلة المشايخ وقدمائهم وكان مريدا لأبى العباس القصاب ومن معاصرى أبى على الدقاق أبى عبدالرحمن السلمى وأبى سعيد بن أبى الخير - انظر فى ترجمته كشف المحجوب للهجويرى - الجزء الأول ص ٣٧٧.

(٣) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٥٦، وأيضا ص ١٩١، ٢٠٢-٢٠٥.

(٤) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف - طبعة دار الكتاب العربى - بيروت- ١٩٨٣ ص ٩٥ وأيضاً ص ٩٧-٩٩وانظر الفتوحات الإلهية فى نفع الذوات الإنسانية لمؤلفة زكريا الأنصارى - مكتبة الآداب - القاهرة -١٩٩٢ص٢٣-٢٤.

من المواصلة بينه وبين الشيخ من الاتصال القلبى [١].

والفرقة الثانية من الصوفية فى تصنيف الرازى أصحاب العبادات وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك الأشغال [٢]. وإشارة الرازى لهذه الفرقة من الأهمية بمكان ، لأنها تحمل فى طياتها نقدا لمسلكهم . والشطر الأخير من عبارته شاهد على هذا . فالزهد مع إنه مقام شريف وأساس الأحوال المرضية وأول قدم القاصدين إلى الله [٣] إلا أنه لايرادف التصوف ولا يحقق غايته ، ولذلك لا ينحصر مفهومه فى الزهد وحده أو الفقر وحده بل إنه اسم جامع لمعانى الفقر والزهد مع مزيد أوصاف لا يكون بها الرجل صوفيا وإن كان زاهداً أو فقيرا [٤] وحينئذ فقد يحق القول كذلك مع ابن الجوزى (ت ٢٩٧هـ) أن التصوف مذهب يزيد على الزهد [٥]. وإذا كان ذلك كذلك فالتصوف وإن دخل فيه الزهد إلا أن الأعراض تماما عن المطالب الدنيوية وسائر الأشغال والأعمال بدعوى كمال الزهد أو العبادة فذلك مما لا يستقيم ومفهوم التصوف فى الإسلام وهذا هو الذى جعله الرازى نقيصة فى مسلك هذه الفرقة ، لأن جل عنايتهم قد انصرفت إلى الزهد والتقشف ، فانقطعوا به عن سائر الأشغال والأعمال ليتفرغوا للعبادات فى سائر الأوقات

---

(١) القاشانى (عبدالرزاق) : إصطلاحات الصوفية - تحقيق الدكتور عبدالخالق محمود دار حراء بالمنيا ١٩٨٠ ص ١٧٣-١٧٤. وأيضاً للقاشانى لطائف الأعلام باشارات أهل الإلهام تحقيق سعيد عبدالفتاح دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٩٦م الجزء الأول ص ٤٤٢.

(٢) الرازى : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١١٥.

(٣) الطوسى (السراج) : اللمع ص ٧٤.

(٤) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف ص ٥٤.

(٥) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٦٥.

والأعمال ، فدخلوا البرارى والبوادى ، وظنوا كما يقول الطوسى (ت٣٧٨هـ) أنهم يزيدون بذلك عن الخلق ولكنهم غلطوا فى ذلك [(١)]. ولعله لهذا السبب عينه لم ير الرازى كمالا لحال هذه الفرقة خاصة وقد تركوا سائر الأشغال والأعمال حتى وصل الحال ببعضهم إلى ترك الاهتمام بالرزق وقلة الاشتغال بطلبه [(٢)]. بدعوى أن ذلك لا يصح والتوكل على الله [(٣)]لذلك فالمريد عندهم إذا اشتغل بالرخص والكسب فليس يجئ منه شئ [(٤)]. ولاشك أن هذا المسلك يتنافى مع العبادة الحقيقية لله ومع التوكل الحقيقى أيضاً على الله تعالى ؛ لأن طلب الرزق والسعى إليه ، لا يستلزم ترك سائر الأشغال والتفرغ للعبادات . فهذا مالا يقره المحققون من الصوفية لأن التوكل الحقيقى عندهم لا يضر المرء معه سعيه للكسب بل ولا يقدح فى مقامه ولا ينقص من حاله [(٥)].

والفرقة الثالثة عند الرازى أصحاب الحقيقة وهم عنده قوم إذا فرغوا من أداء الفريضة ، لم يشتغلوا بنوافل العبادات ، بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية ، وهم يجتهدون أن لا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر الله ، وهؤلاء هم خير فرق الآدميين على حد قوله [(٦)]. ولاشك أن الشطر الأخير

---

(١) الطوسى (السراج) : اللمع ص ٥٢٧-٥٢٨.

(٢) السهروردى (أبو النجيب) : اداب المريدين - تحقيق فهيم شلتوت - دار الوطن العربى للطباعة والنشر - القاهرة - بدون تاريخ ص ٩٤.

(٣) الترمذى : بيان المكاسب - تحقيق عبدالفتاح بركة - مكتبة المجلد العربى - القاهرة - بدون تاريخ ص ١٨٣.

(٤) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٨٣.

(٥) المكى (أبو طالب) : قوت القلوب - طبعة مصطفى البابى الحلبى ١٩٦١جـ ٢ ص١٥.

(٦) الرازى : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١١٥.

من عبارة الرازى يفصح عن تفضيله لهذه الفرقة بالذات دون غيرها من فرق الصوفية وعلى نحو ما سيأتى بعد . فمراد هذه الطائفة عنده هو طلب الحقائق نعنى الاتصال بالله تعالى ، دون التفات منهم أو تعلق بالمظاهر والأثمال التى يحفل بها غيرهم من صوفية الرسوم والأشكال ، أو ممن ركنوا إلى الزهد والعبادات حتى تركوا سائر الأعمال . فلا غرو إذن أن تكون هذه الفرقة هى خير فرق الصوفية أو خير الآدميين كما نعتهم الرازى ، مادامت المعرفة التى يطمعون فى الوصول إليها هى الأصل الأصيل للتصوف . إذ مهما تعددت إشارات أصحابه ، إلا أنهم يجمعون على أنه طريق للمعرفة ، يمكنهم من الوصول إلى الملأ الأعلى فيدركون به من الحقائق الإلهية ، ما لا يدركه غيرهم من الأسرار الإلهية والتجليات الربانية .

فإذا دققنا النظر فى كلام الرازى عن هذه الفرقة ومن حيث أفضليتها عنده دون سواها من الفرق الأخرى التى عرض لها ، وجدنا الجواب عنده كامن فى طريقتهم التى جمعت بين المواظبة على أداء العبادات من ناحية والمداومة على التفكير والتأمل من ناحية أخرى . وعدتهم فى هذا كله صفاء النفس وخلوص القلب وامتلائه بذكر الله والإعراض عمن سواه . ومن ثم فلا الزهد فى حد ذاته مطلوبهم ولا العبادة أيضاً مقصودهم بالذات، بل المقصود بالذات من هذا كله هو الحق تعالى ولا شئ سواه !! . وهذا هو حد العارف كما يقول ابن سينا (ت٤٢٨هـ) فالزهد عند غير العارف معاملة ، وكأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، ولكنه عند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق [١].هذا من ناحية – ومن ناحية أخرى وهى الأهم فالعبادة كذلك هى

---

(١) الرازى : لباب الإشارات والتنبيهات تحقيق أحمد حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة - ١٩٨٦م الطبعة الأولى ص ١٨٧.

عند غير العارف معاملة كأنه يعمل فى الدنيا ليأخذ الأجرة فى الآخرة ، وليس الأمر عينه بالنسبة للعارف فى مفهوم ابن سينا ، إذ العبادة عنده رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتخيلة ليجردها بالتعويد عن جانب الغرور إلى جناب الحق (١).

لكن غاية التصوف بوصفه عرفانا فى المفهوم السينوى ، لاتجعل منه ومن وسائله عند ابن سينا عين ما قاله الرازى تماما من بعده . على الرغم من أن الأول - ابن سينا - لم يكن مقطوع الصلة بالتصوف لكنه لم يبلغ فيه مبلغا إلى هذا الحد الذى يجعله صوفيا خالصا (٢). فتصوف ابن سينا يعد تصوفا نظريا يعتمد على الدراسة والتأمل ، وطهارة النفس عنده لا تتم عن طريق الأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل وطول التفكر بالذات فى المقام الأول فالعمل ليس غاية فى نفسه ، وإنما هو مرحلة ضرورية لابد منها لبعض النفوس التى غلب عليها سطوة المادة ، لكن تظل المرحلة الحاسمة فى سبيل حصول الإشراق مرهونة بالرياضة الروحية أو بالأخرى

---

(١) الرازى : نفس المصدر - ونفس الصفحة .

(٢) تذكر المصادر أن ابن سينا كان على صلة بالشيخ أبى سعيد بن أبى الخير (ت ٤٤٠هـ) وكان بينهما مكاتبات ومراسلات حتى أن ابن سينا زار أبا سعيد واستضافه الأخير لمدة ثلاثة أيام ، ولما انصرف سئل من مريده كيف وجدت أبا على - ابن سينا - فقال انه يعرف كل ماأرى - وانظر بحثنا : المعرفة عن أبى سعيد بن أبى الخير - مكتبة نهضة الشرق - القاهرة ١٩٧٥م ص ١٤٠-١٤١.
وانظر فى هذا الصدد : التفسير القرانى واللغة الصوفية - للدكتور حسن عاصى - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٣ ص ٢٨٢- وبخصوص نص جواب ابن سينا فى شرح حقيقة الدعاء ، أنظر نفس المرجع ص ٢٨٣ - ٢٨٨ وانظر ما أورده أستاذنا الدكتور عاطف العراقى بصدد حقيقة التصوف فى كتابات ابن سينا فى كتابه : ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٦ص ١٦٢ -٢٥٤. وراجع كذلك : الاتجاه الاشراقى فى فلسفة ابن سينا لزميلتنا الدكتورة مرفت بالى - طبعة دار الجبل - بيروت - ١٩٩٤ ص ٤٦ وأيضا ٢٩٧-٣٠٦ ، ٣٠٧ - ٣١٤.

بالرياضة العقلية نعنى إدامة النظر والتأمل فى قدس الجبروت على حد قول ابن سينا . بينما الوصول إلى هذه الغاية العرفانية عند شيخنا الرازى تعتمد وكما ستصبح فيما بعد على العبادات الجسدية الشرعية من ناحية والروحانية من ناحية أخرى . لكن أثر العبادات الشرعية فى كسب هذه المعرفة يبدو كثيراً عند الرازى مقارنه بابن سينا . وسيأتى تفصيل هذا فى الفصل الثانى من هذا البحث . بيد أن هذا كله لا يعنى أن الرازى لم يستفد من كتابات ابن سينا ، ويكفى شاهداً على ذلك ما سجله فى كتابه لباب الإشارات [١] تماما كما أفاد الرازى كذلك مما قرأه من كتابات الصوفية السابقين عليه كالقشيرى (ت٤٦٥هـ) والغزالى (ت ٥٠٥هـ) وغيرهما من الصوفية [٢]. وإطالة القول فى هذه المسألة يخرج بنا عن حدود هذا الفصل .

فإذا عدنا ثانية لشيخنا الرازى وجدنا أن الفرقة الرابعة من الصوفية فى تصنيفه هى النورية وهم طائفة يقولون أن الحجاب حجابان [٣]نورى ونارى أما النورى فالاشتغال عندهم بالصفات المحمودة كالتوكل والتسليم والمراقبة والأنس والوحدة والحالة ، أما النارى فالاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل ؛ لأن هذه الصفات نارية ، كما أن إبليس كان ناريا فلا جرم وقع

---

(١) لباب الإشارات للرازى النمط التاسع فى مقامات العارفين حيث يقول فى أول هذا الباب لا يقبل الانتخاب لأنه فى غاية الحسن ص ١٨٧.

(٢) انظر اشارات الرازى المتعددة إلى شيوخ الصوفية فى كتابه لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات - تعليق طه عبدالرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٦م ص ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٩٠ ، ١٩٩ ، ٢٢٦، ٢٤٧، ٢٥٠ ، ٢٥٦، ٢٧٤ على سبيل المثال وانظر ما أورده كذلك فى تفسيره الضخم من أسماء لكبار الصوفية أمثال الغزالى والقشيرى وابن سعيد بن أبى الخير و غيرهم .

(٣) الحجاب : حائل يحول بين الشيء المطلوب المقصود وبين طالبه - انظر اللمع للسراج الطوسى ص ٤٢٨.

الحسد ..[١]. ويبدو من إشارة الرازى إلى هذا الفرقة ، أن جل عناية أصحابها قد انصرفت إلى تطهير نفوسهم من الأخلاق المذمومة وتكميلها بالأخلاق المحمودة ، أو بعبارة أدق تخلية النفس من كل العلائق والحجب التى تحول دون تحليتها بالأخلاق والصفات الكريمة ، فإن حصلت لهم التخلية أولا كانت التحلية سبيلهم بعد ذلك إلى تلك الغاية ، وإنما يتم هذا عندهم من خلال مقامات الطريق وأحواله [٢].

بيد أن الرازى وإن لم يبد تفضيلا لهذه الفرقة وكما فعل مع السابقة – أصحاب الحقيقة – لما وصفهم بأنهم خير فرق الآدميين ، فلأن التصوف عنده فى المقام الأول طريق إلى معرفة الله تعالى ، ولذلك كان حده الأعراض عن الخلق والإقبال على الحق [٣]. وإن كان هذا أيضاً لا يعنى إغفال الرازى للجانب الخلقى فى التصوف إذ الأخير عنده يستلزم كذلك الصدق مع الحق والشفقة على الخلق وسيأتى تفصيل هذا فى موضعه من هذا الفصل وبقية فصول البحث .

أما الفرقة الخامسة فهى الحلولية وهم طائفة كما يقول الرازى "... يرون فى أنفسهم أحوالا عجيبة ، وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر ،

---

(١) الرازى : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١١٦.

(٢) المقام فى اصطلاح الصوفية مقام العبد بين يدى الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله ، أما الأحوال فهى ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار وليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات انظر اللمع للطوسى ص ٦٥-٦٦ .

(٣) الرازى : التفسير الكبير – طبعة دار الغد العربى القاهرة ١٤١٢هـ / ١٩٩١م المجلد السادس عشر ص ٤٢٩ - وأيضا انظر للرازى لوامع البينات ص ٣٥٢ ومابعدها .

فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد ، فيدعون دعاوى عظيمة وأول من أظهر هذه المقالة فى الإسلام ، الروافض فإنهم ادعوا الحلول فـــى حـــق أئمتهم [١].

وظاهر من كلام الرازى أنه لا يرى كمالا على الإطلاق لأصحاب هذه الفرقة من الصوفية ، لأنهم يزعمون لأنفسهم أحوالا غريبـــة حصلـــت لهـــم بدعوى أن روح الله تعالى قد حلت فى أرواحهم تعـــالى اللـــه عـــن ذلـــك ، فاتحدت لهذا السبب على حد زعمهم بالذات الإلهية ، وســـوغت لهـــم هـــذه الحالـــة أن ينطقـــوا بعبـــارات غريبـــة هـــى التـــى تعـــرف اصطلاحـــا بالشطحيات[٢]. ومع أن الرازى لم يحدد صوفية بالاسم يندرجون تحت هـــذه الطائفة إلا أن فحوى إشاراته تتضـــمن أن بعضـــا من الصـــــوفية قـــد وقعـــت منه دعاوى الحلـــول أو الاتحاد ، عـــلى نحو مـــا صـــدرت هـــذه الأقـــوال من قبـــل الروافض قبلهـــم [٣]وكمـــا هو حاصل من بعض فرقهـــم

---

(١) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١١٦.

(٢) الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكـــون صاحبه مستلبا – انظر اللمع ص ٤٢٢ وأيضا ص ٤٥٣ واصطلاحات الصوفيـــة لابن عربى – ضمن مجموعة الرسائل طبعة حيدر أباد الدكن – نسخه مصـــورة عن دار التراث العربى – بيروت – بدون تاريخ جـــ ٢ ص ٨ ، وأيضا : رسالة لا يعول عليه ضمن مجموعة الرسائل جـــ ١ الأول ص ٨.

(٣) الروافض هم الذين أطلق عليهم هذا الاسم لأن زيدا بن على بن الحسين بن أبـــى طالب رضى الله عنه خرج على هشام بن عبدالملك فطعن عسكره فى أبى بكـــر فمنعهم من ذلك فرفضوه ، ولم يبق معه إلا مائتا فارس فقال لهم أى زيد بن على رفضتمونى فقالوا نعم ، فبقى عليهم هذا الاسم – وهم طوائف كما يقول الرازى انظر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٧٧.

كالسبأية [١]. والبيانية [٢]والخطابية [٣].

لكن كلام الرازى فى جملته عن هذه الطائفة من الصوفية يبدو فى جملته صحيحا لأنا نرى نقدا خفيا من شيوخهم المحققين لمن أعلن دعاوى الحلول أو الاتحاد منهم وآية ذلك قول الطوسى (ت ٣٧٨هـ) " ... إن جماعة من الحلولية زعموا أن الله اصطفى أجساما حل فيها بمعانى الربوبية ، وأزال عنها معانى البشرية ، فإن صح عن أحد أنه قال هذه المقالة ، وظن أن التوحيد أبدى له صفحته بما أشار إليه فقد غلط فى ذلك [٤]. ولانزاع فى أن كلام الطوسى يحمل فى طياته رفضا صريحا للحلول والاتحاد من الصوفية ، لكنه لم يصرح بمن قالوا بهذا من الصوفية ومع هذا فالثابت أن

---

(١) هم: أتباع عبدالله بن سبأ وكان يزعم أن عليا هو الله تعالى .

(٢) هم أصحاب بيان بن إسماعيل ويزعم هو وأصحابه أن عليا قد حل فى على رضى الله عنه وأولاده .

(٣) وهم يزعمون أن الله تعالى قد حل فى على ثم فى الحسن ثم فى الحسين ثم فى زين العابدين ثم فى الباقر ثم فى الصادق - انظر تفصيلا عرض الرازى لمقالات هذه الفرق العالية فى كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٨٦-٨٧ وأيضاً انظر الفرق بين الفرق - طبعة دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الخامسة - ١٩٨٢م ص ٢٤١والشهرستانى : الملل والنحل تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل مؤسسة الحلبى للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٨ جـ ١ ص ١٧٤ وأيضا السكسكى،البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديان،تحقيق خليل أحمد الحاج ، دار التراث العربى ، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٠ ص ٤٣، ٤٤، ٥٠. ومابعدها وأيضا ما أورده النوبختى بشأن هذه الفرق فى كتابه فرق الشيعة،تحقيق وتقديم عبدالمنعم الحفنى ، دار الرشاد - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م ص ٥٦ - ٥٧.

(٤) الطوسى : اللمع ص ٥٤١.

الحلاج المقتول (ت ٣٠٩هـ) أول من جهر بنزعة الحلول من بين الصوفية[١]. ولذلك أدرجه البغدادى ضمن طائفة الحلولية ولو أن بعضا من الصوفية كما فعل الهجويرى (ت ٤٦٦هـ) لا يجعله هو القائل بمقالة الحلول ، بل القائل بها الحسن بن منصور الحلاج . وكأن الحلاج الثانى شخص آخر تماما غير الذى نعرفه فى كتب الطبقات عند الصوفية !![٢]

والحق أن رفض الرازى ونقده لطائفة الحلولية من الصوفية ليس هو المهم ؛ لأن بعضا من شيوخهم المحققين قد فعلوا ذلك وإن كان على استحياء . ولذلك فالأهم منه أن خطأ هذه الطائفة يرتد عنده إلى ضآلة حظهم من العلوم العقلية وخلوهم من آثارها . ويعنى هذا أن العقل يعد فى نظر الرازى بمثابة ضابط لما قد يصدر عنهم من أقوال وأفعال وهذا هو الذى جعل حد التصوف عند الرازى - وكما سيأتى بعد - جمعا للعقل والقلب والروح والبدن على صعيد واحد . من هنا فإن طرح العقل تماما بدعوى أنه لا حاجة للمرء به فى طريق الحياة الروحية أمر لا يستقيم فى دين الإسلام ، اللهم إلا إذا قصد بتلك الحياة الانزواء فى الخلوات والعكوف التام والانقطاع إلى العبادات وترك الأعمال والمكاسب فى كل الأوقات ، وهذا بالقطع ليس من الإسلام فى شئ ولاصوفيته وروحانيته ولا وسطيته بطبيعة

---

(١) البغدادى (عبدالقاهر) : الفرق بين الفرق ص ٢٤١ وأيضاً فيما يتعلق بالحلاج انظر ما أورده البغدادى ص ٢٤٧-٢٤٩.

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب - الجزء الثانى ص ٥١٠ ومابعدها يذكر الهجويرى فى ترجمته للحلاج أن مشايخ الطريقة مختلفون فى شأنه فهو مردود عند طائفة ومقبول عند أخرى والغريب فى ترجمة الحلاج هو ماذهب إليه من أن هناك من يظنون أن الحسين بن منصور الحلاج هو الحسن بن المنصور الحلاج ذلك الملحد البغدادى الذى كان أستاذ محمد بن زكريا ورفيق سعد القرمطى انظر الجزء الأول ص ٣٦١-٣٦٢ .

الحال . ومن هذا الوجه بالذات آثر الرازى ألا يسقط العقل ولا يهملـه طلبا للكمال الروحى ، فبه يظل الإنسان مهما ارتقـى مـدارج الحيـاة الروحيـة موصوفا بالعبودية عارفا مقامه كعبد كما أنه عارف تماما بمقام الربوبية وفى هذه الحالة يظل قائما بأداء تكاليفه (١) . ولا يخطر بباله للحظة واحدة أنه قـد وصل ومن ثم فقد حق له أن ينفصل عن أداء التكاليف بزعم الوصـول إلـى النهاية فى مدارج الطريق إلى الله تعالى . وهذا هو الأمر الذى لـم تدركـه الفرقة السادسة من فرق الصوفية والذين وصفهم الـرازى بـأنهم يحفظـون طامات لا أصل لها وتلبيسات فى الحقيقة ، فيدعون محبة الله تعالى ، وليـس لهم نصيب فى شئ من الحقائق بل يخالفون الشريعة ، ويقولون أن الحبيـب رفع عن التكليف وهو وهم الأشر من الطوائف ، وهم فى الحقيقة على دين مزدك على حد قوله (٢).

وإطلالة على كلام الرازى تكشف بجلاء عن ضيقه وتبرمه من مسلك هذه الطائفة ، إذ يسوغون لأنفسهم التحلل من أداء التكاليف الشرعية لأنهم قد بلغوا شأوا فى محبتهم لله تعالى . ومن وصل إلى تلك الدرجة فى زعمهم فلم يعد بحاجة إلى القيام بالعبادات أو الالتزام بالطاعات ، وإذا كان الرازى قـد اعتبرهم الأشر من بين فرق الصوفية ، وردهم إلى دين مزدك فلأن أتبـاع

---

(١) التكاليف جمع تكليف وهو إلزام ماورد به الشرع تعبداً وهو نوعان من أحدهمـا مايتعلق حقه من أمر بطاعة ونهى عن معصية والثانى ماتعلق بحقوق عباده مـن تقدير الحقوق وتقرير العقود ليكونوا مدبرين بشرع مسموع ومنقادين لدين متبوع فلا تختلف فيه الأراء ولاتتبع فيه الأهواء - انظر أعلام النبوة للماوردى طبعـة القاهرة ١٩٨٢ ص ١٢.

(٢) الرازى : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١١٦ - المزدكية أتباع مزدك بن نامذان كان مؤيد موبذان فى زمن قباذين فيروز والد أبو شـروان العـادل - انظر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٤١-١٤٢.

الأخير قد استباحوا المحرمات ، وزعموا أن الناس شركاء في الأموال والنساء [١]

والظاهر أن بعضا من الصوفية أو المنتسبين إليهم قد حصل منهم شيئا مما سجله الرازى ؛ لأنا نجد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) من قبله يذكر بعضا من الصوفية قد وقعوا فى ذلك ، لما زعموا أن فى أوليائهم من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل ، وقالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية فقد سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك وحلت له المحرمات [٢]. بل إن ابن حزم يؤكد أن من عرف الله عندهم سقطت عنه الشرائع ، ويذكر واحدا منهم هو أبو سعيد بن أبى الخير الذى كان يصلى فى اليوم ألف ركعة ومرة لا يصلى فريضة ولا نافلة وهذا كفر محض فى نظره [٣].

---

(١) البغدادى (عبدالقاهر) : الفرق بين الفرق ص ٢٥٢ والمزدكية شأنها شأن البابكية والخرمية وبقية أصناف الباطنية من أهل الإباحة الذين لا يتقلدون الشرائع ولا يلتزمون بها ويستحلون ماحرم الله من الأموال والأنفس والفردح وغيرها - انظر عقائد ال محمد - لمؤلفه بن الحسن الديلمى - عنى بتصحيحه ..شدوطمان - لجنة المستشرقين الألمانية - استانبول ١٩٣٨ ص ٢٤ وانظر ما أورده النوبختى فى هذا الصدد فى كتابه فرق الشيعة ص ٦٤.

(٢) ابن حزم - الفصل فى الملل والنحل الجزء الثانى ص ٦٩ -٧٠.

(٣) ابن حزم نفس المصدر الجزء الثانى ص ٢٩ - أبو سعيد بن أبى الخير شخصية من أهم وأخطر صوفية القرنين الرابع والخامس الهجريين وينسب إلى ميهنه مسقط رأسه وأوثق المصادر التى تعطى إشارات كثيرة عن حياته توجد فى كتاب أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد الذى كتبه حفيده محمد بن المنور - ترجمة الدكتور إسعاد قنديل ومراجعة الدكتور يحيى الخشاب - الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٩ - وعليه اعتمد كل من كتبوا عنه ترجمة كفريد الدين العطار (ت ٦٢٧هـ) وعبدالرحمن الجامى (٨٩٨هـ) أو من كتب من الباحثين المحدثين انظر فى ترجمة بالإضافة إلى ماذكره حفيده فى أسرار التوحيد مادة أبو سعيد بن أبى الخير - دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة الثانية

ولكن كلام ابن حزم إذا كان صحيحا فى جملته لأن بعضا من شيوخ الصوفية المحققين قد أومأ إليه صراحة ، إلا أن كلامه عن أبى سعيد بن أبى الخير يحمل شيئا من القسوة ، لأن أبا سعيد يقطع فى غير موارية أن الدين كله شرع والامتناع عن القيام بالفرائض الدينية كفر فى الشرع !![1]. ويلوح لى أن ما أخذه ابن حزم ومن بعده الرازى على الغلاة من الصوفية يعد حكماً صحيحاً ، فى جملته ،يؤكد هذا أن شيخا كبيراً من شيوخ الصوفية المحققين هو القشيرى (ت ٤٦٥هـ) يتحسر تماما على ما آل إليه حال التصوف ويتندر على ما وقع فيه البعض من الصوفية من زلات ومخالفات شنيعة فقد "... حصلت الفترة فى هذه الطريقة لا بل واندرست الطريقة بالحقيقة ، وارتحل عن القلوب عن حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام . وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، استهانوا بالصوم والصلاة وركضوا فى ميدان الغفلات ..."[2]. فلم ير الرازى إذا غضاضة فى الجمع بين النظر العقلى والذوق الصوفى الناتج عن التصفية ورياضة النفس ؛ لأن

=١٩٣٢م - المجلد الأول ص ٣٥٢-٣٥٤ - وأيضا النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى - طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الجزء الخامس ص ٤٦ وأيضاً كشف المحجوب للهجويرى - الجزء الأول ص ٤٨ وصفة خاصة ٣٧٩ -٣٨٠ والكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية لعبدالرؤوف المناوى - الجزء الأول ص ٦٣٦ -٦٣٧ وأيضا طبقات الأولية لابن الملقن ص ٢٧٣.

(١) الجزار (أحمد محمود) : المعرفة عند أبى سعيد بن أبى الخير ص٢٨ وراجع فيما يتعلق بمسألة الشريعة والحقيقة عنده ص ٢٠-٢٩ بصفة خاصة من هذا البحث .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية الجزء الأول ص ٢٧-٢٨.

النظر العقلى فى هذه الحالة يعد ضابطا لما قد يقع فيه المرء من أغلاط حين يعتقد العبد أنه قد بلغ حداً فيما وصل إليه من مكاشفات ، فيسوغ لنفسه أن ينطق بما لا ينبغى النطق كما هو الحال فى أصحاب الشطحيات ، أو يسقط عن نفسه أداء التكاليف بزعم الوصول إلى أقصى الدرجات فى محبة الله أو ولايته . ويتأكد قناعة الرازى بالجمع بين النظر العقلى والذوق الصوفى حين يذكر أن الطريق إلى معرفة الله تعالى يأتى من جهتين أولاهما طريقة أصحاب النظر العقلى والاستدلال وثانيتهما طريقة أصحاب الرياضة والمجاهدة [١].ويوازن بين الطريقتين ، ويجعل الكمال فى الجمع بين الإثنتين فى آن واحد .

فالطريقة الأولى يعد طريق الفلاسفة أو الحكماء الإلهيين كما يسميهم الرازى . أولئك الذين يعولون على النظر العقلى فى المقام الأول فيستدلون على وجود الله تعالى بالنظر فى أحوال الممكنات . إذ لما ثبت لهم باستقراء أحوال الموجودات المحسوسات فى هذا العالم ، أنها ممكنة ومحدثة ، فقد لزم عندهم أن تكون هذه الموجودات بحكم إمكانها بحاجة إلى مرجح لوجودها ، ثم لما ثبت أيضا عندهم أن المحدث يحتاج بدوره إلى محدث آخر وأنه يستحيل استمرار التسلسل والدور إلى مالا نهاية ، فقد لزم فى هذه الحالة انتهاء الموجودات إلى موجود قديم أزلى هو واجب الوجود لذاته [٢].

وإذا كان طريق الحكماء الإلهيين يقوم على النظر العقلى واعتبار أحواله الممكنة للاستدلال على وجود الله ، فليس الأمر كذلك بالنسبة

---

(١) الرازى : المطالب العالية من العلم الإلهى ، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا - طبعة دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧ الجزء الأول ص ٥٤.

(٢) الرازى : المطالب العالية من العلم الإلهى الجزء الأول ص٥٤

لأصحاب الطريقة الثانية ، لأن معرفة الله تحدث لأصحابه بفعل التصفية الحاصلة للنفس بعد تجريدها من العلائق الجسمانية والكدورات النفسانية . ولهذا فهو " طريق عجيب أكيد قاهر - كما يقول الرازى - فإن الإنسان إذا استغل بتصفية قلبه عن ذكر الله وداوم بلسان جسده ولسان روحه على ذكر الله وقع فى قلبه نور وضاء وحالة قاهرة وقوة عالية ، ويتجلى لجوهر النفس أنوار عالية علوية وأسرار إلهية ، وهى مقامات ما لم يصل الإنسان إليها لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل التفصيل ..."(١). ولو أمعنا النظر فى كلام الرازى لوجدنا أن طريق التصفية والرياضة صالح ولاشك كطريق لمعرفة الله تعالى ، بل لا يقل أهمية عن طريق الحكماء والفلاسفة فى الوصول إلى معرفة الله تعالى ، وان كان كل منهما يعد مقابلا للآخر .

بيد إن هذا ليس هو المهم فى كلام الرازى ، وإنما الأهم منه أن هناك أغلاطا قد تحدث لأصحاب طريق الرياضة من فرط ما قد يحدث لهم من أحوال ، وما قد يعاينون من مكاشفات . ولذلك كان النظر العقلى فى تلازمه مع الرياضة والتصفية عند الرازى بمثابة لجام للإنسان فى مثل هذه الأحوال يحول بينه وبين الوقوع فى تلك الأغلاط وكما هى عند غلاة الصوفية . والدليل على هذا قول الرازى فى حق أصحاب التصفية والرياضة " أن لهم مقامات ما لم يصل الإنسان إليها لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل التفصيل ، وأنا أنبه على مقامات لابد من الوقوف عليها ليصير ذلك التنبيه سببا للاحتراز عن الأنماط الواقعة فيها ..."(٢). ويرد الرازى الأمر إلى اختلاف النفوس فى حظها من الاستعداد لعالم الروحانيات ، إذ النفس الناطقة مختلفة بالماهية

---

(١) الرازى : - المطالب العالية من العلم الإلهى - الجزء الأول ص ٥٥.

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

والجوهر فبعضها مشرقة إلهية علوية وبعضها ظلمانية كدورية سفلية...[١].ولما كان هذا شأن النفوس فلابد أن يختلف مقدار الرياضة اللازمة لكل واحدة منها لتبلغ حالة الإشراق ، وتصبح أهلا لتلقى الأنوار الإلهية والمكاشفات العلوية فالأرواح الخالية تماما من الميل إلى عالم الروحانيات كما -يقول الرازى- لو بالغ أصحابها فى الرياضة الجسدانية يقل انتفاعها بها[٢]. وليس الأمر عينه ، بالنسبة للأرواح التى لديها الميل إلى عالم الروحانيات ، فالبعض منها يحتاج إلى الرياضة الشديدة الكثيرة ليحصل له القدر القليل من هذه المكاشفات ، ومنها مالا يكون كذلك بل العمل القليل يوصله إلى الفوز بالنعم العظيمة [٣].

ولا عجب فى ذلك ، فمثل هذه الزيادة والنقصان ترتد إلى قدرات كل شخص ومواهبه ، وهذا هو الذى بسببه تتعدد صور التجارب الدينية [٤].

فطريق التصفية والرياضة إذا لا يأمن صاحبه من الأغلاط ، مهما كان شأن صاحبه ، وخاصة لو أيقن للحظة أنه قد بلغ الغاية وأشرف على النهاية ، فليس كل من وصل إلى شئ فقد وصل إلى الغاية ، فكما أنه لا نهاية لجلال الله ولعلو كبريائه كذلك فلا نهاية لمراتب السعادات الروحانية والمعارف الإلهية [٥]. فلا شئ إذاً يسمى بالوصول التام أو وصول النهاية كما يقول بعض الصوفية . وإن توهم العبد حصول هذه النهاية بما قد يحصل له من

---

(١) الرازى : المطالب العالية من العلم الإلهى - الجزء الأول ص ٥٥.

(٢) الرازى : المصدر السابق ، ص٥٦.

(٣) الرازى : المصدر السابق ، ص ٥٧.

(٤) بوترو (أميل) : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣- ص ٢٤٤.

(٥) الرازى : المطالب العالية من العلم الإلهى - الجزء الأول ص ٥٧.

المكاشفات الربانية فإن مجرد وجود هذا الخاطر يعد عقبة كؤود يحـــول دون نيل المطلوب . وإنما يحدث هذا لمن كان خاليا عن النظـــر والاســـتدلال ، إذ ربما لاحت له كما يقول الرازى فى درجـــات الرياضـــات مكاشـــفات قويـــة وأحوال عالية ، يتيقن بها أنها أحوال نهاية المكاشفات وغايـــات الدرجـــات ، ويصير ذلك عائقا له عن الوصول إلى المطلوب ...[١].

وليس الأمر كذلك لمن مارس طريقة النظر العقلى ثم قدر له أن يجمع بينها وطريقة التصفية والرياضة ، ففى هذه الحالة سيكون هذا الإنسان بمنأى عن الوقوع تحت أسر هذه الأحوال التى تعرض لغيره لأن من مارس طريقة النظر والاستدلال وميز مقام ما يمتنع عن مقام مالايمتنع – كما يقول الرازى – كان آمنا من هذه المغالطة [٢]. لكن الإنسان الكامل فى معرفة الله هو مـــن كان كاملا فى طريقة النظر العقلى أو الاستدلال الفكرى ثم رزق عين الكمال فى طريقة التصفية والرياضة الروحية أيضاً ، ليس هذا فحسب بل لـــو قـــدر لهذا الإنسان أن كانت نفسه فى مبدأ فطرتهـــا عظيمـــة المناســـبة للأحـــوال الروحانية لكان ذلك الإنسان "... وأصلا فى هذه المدارج والمعـــارج إلـــى أقصى الغايات على حد قول الرازى [٣]. فالرازى إذا لديه قناعـــة بطريقـــة الصوفية فيما يتعلق بمعرفة الله تعالى ، غاية ما هنالك أنه قيدها بقيد النظـــر العقلى لكى يخفف مما قد يحدث للسائرين من أغلاط بفعل ما يرد على قلوبهم من شدة الواردات أو عجائب التجليات ، فلا يؤمن العبـــد حينئـــذ خطرهـــا ، والصوفية أنفسهم يعترفون بخطرها – الأحوال – من هذا الوجه بالذات ، إذ

---

(١) الرازى : المطالب العالية من العلم الإلهى - الجزء الأول ص ٥٧

(٢) الرازى :نفس المصدر - الجزء الأول ص ٥٨.

(٣) الرازى : نفس المصدر - الجزء الأول ص ٥٨-٥٩.

الأحوال سلطت على غيرهم من الأنبياء فملكوها بحكم الكمال والمكانة العالية لهم دون غيرهم أعنى من حيث هم أنبياء . وليس الأمر كذلك بالنسبة للعارفين من الأولياء فالأحوال تصرفهم لا هم يصرفون الأحوال [١] ومن هذه الحيثية كانت مرتبه الأولياء دون مرتبة الأنبياء وسنعود لبيان هذه النقطة فى موضعه من هذا البحث .

فالوسط العدل إذا هو الجمع بين النظر والعقلى والإشراق الحاصل فى النفس عن طريق التصفية والرياضة . وحديث الرازى عن التصوف من هذه الحيثية يحمل نبرة صدق وقناعة لا خفاء بما يقول ويتبدى هذا فى قوله واصفا ثمرة التصوف بمفهومه الذى يقبله فهذه الأحوال كما يقول "... لا يشرحها المقال ولا يصل إليها الكلام ، ومن لم يذق لم يعرف ، ومن لم يشاهد لم يصدق والله أعلم بالمغيبات على حد قوله..." [٢]. وإذا كان هذا حد التصوف الذى يرتضيه شيخنا الرازى فإن ذلك يدعم النزعة الصوفية بشكل لا يدعو للعجب أو الإنكار . إذ لم ير فى التصوف - وكما سيتضح بعد قليل - إلا كمالا للنفس الإنسانية ، بحيث تصبح أو ينبغى أن تصبح فى إقبال دائم على الحق وإعراض عن الخلق . وهذا هو شأن النفوس الكاملة إلا النفوس المريضة فهى دوما فى إعراض عن الحق وإقبال على الخلق . أما النفوس الكاملة فهى فى إقبال عن الخلق وأعراض عن الخلق [٣].ومن ثم أفسح الرازى عقله وقلبه لهذه النزعة الصوفية ولأجل هذا جاء التصوف عنده جامعا بين العقل والذوق .

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣١٠.

(٢) الرازى : المطالب العالية من العلم الإلهى - الجزء الأول ص ٥٩.

(٣) الرازى : نفس المصدر - الجزء الثامن ص ١٠٨.

على أن هذا ليس هو المهم فى كلام الرازى عن التصوف ، بل الأهم منه أنه يرى فيه علما دينيا له منزلته بين العلوم الدينية شأن غيره من تلك العلوم . ليس هذا فحسب بل يراه علما دينيا ينبثق عن القرآن كما تنبثق عنه غيره من العلوم الدينية إذ العلم الدينى لا يخرج كما يقول عن أن يكون إما العلم بذات الله وصفاته وأفعاله ، وهو علم الأصول ، وإما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه ، وهو علم الفروع وإما أن يكون علم تصفية" الباطن وظهور الأنوار الروحانية والمكاشفات الإلهية والموجود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة على حد قوله (١). ولاشك أن العلم الأول بحسب كلام الرازى هو العلم الموصوف بعلم أصول الدين أو ما يعرف أيضاً بعلم الكلام ، ذلك الذى يختص بالكلام في ذات الله وصفاته وأفعاله ، ويتناول ضمن مسائله كذلك الكلام فى النبوات والسمعيات من أجل بيانها وإثباتها نقلا وعقلا بحسب أنظار قائليه ، ثم الرد على المخالفين لهذه العقائد من أهل الطوائف الضالة على اختلاف دياناتهم ومعتقداتهم والقرآن كما يؤكد الرازى مشتمل على دلائل هذه المسائل وتفاريعها وتفصيلها على وجه لا يساويه شئ من الكتب بل لا يقرب منه شئ من المصنفات فيه على حد قوله (٢).

أما العلم الثانى فهو الذى يختص بأحكام الله تعالى من حيث المأمورات والمنهيات ، والتى هى مدار التكليفات التى جاءت بها الشريعة وهذه التكاليف محصورة فى نوعين أحدهما ما يتعلق بالعبادات وثانيهما ما يتعلق بالمعاملات ، أما العبادات فهى التى أمر الله بها العباد " لمصلحة فى

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الأول ص ٢٢٠.

(٢) الرازى : المصدر السابق - المجلد الثامن ص ٣٦٢.

فرعية فى الدين وهى الصلاة والزكاة والصوم والحـــج والجهـــاد والإعتـــاق والنذور المضار مما فيه نفع العباد وصلاحهم فى أمور المعاش [١].

أما العلم الثالث والأخير فهو على نحو ما يصفه الرازى علم تصفية الباطن ولاشك أن هذا العلم هو المراد بالتصوف ويسميه كذلك فى مواضــــع أخرى بعلم الرياضة الروحية [٢]. أو علم رياضة القلوب [٣].ولـــو أن هــذه التسمية وغيرها ينبغى أن تظل مفهومة فى ضوء ما حدده الرازى وفى ضوء الوسائل التى تحقق هذه الرياضة وسيأتى هذا فى موضعه من هذا الفصـــــل . وما تلاه من فصول هذه الدراسة . ويعود الرازى ليؤكد منزلة التصوف بيـــن العلوم الدينية وقناعته به من خلال تأمله فى أسرار فـــى الآيـــات القرآنيـــة . ويتجلى هذا فى تفسيره لسورة الفاتحة ، فهى مشتملة على المطـــالب الثلاثـــة السابقة من أكمل الوجوه وآية ذلك أن قوله تعالى:الحمـــد للـــه رب العـــالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إشارة إلى علوم الأصول ؛ لأن الـــدال علـــى وجوده تعالى وجود مخلوقاته ، وقوله رب العالمين يجرى مجرى الإشارة إلى

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن ص ١٩٠-١٩١ والإشارة هنا إلى علـــم الفقه الذى يختص بمعرفة الأحكام الشرعية التـــى طريقهـــا الاجتهـــاد والأحكـــام الشرعية هى الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه . أما علم أصـــــول الفقه فموضوعه الأدلة التى يبنى عليها الفقه وهى كتاب اللـــه وسنة رسوله وإجماع الأمة من أهل الاجتهاد .

(٢) انظر الرازى : كتاب النفس والروح وشرح قواهما - تحقيـــق الدكتـــور محمـــد صغير حسن المعصومى - مطبوعات معهد الأبحاث الإســـلامية بباكســـتان ص ٢٦.

(٣) انظر القشيرى : التفسير الكبير المجلد الثامن ص ٣٦٢.

أنه لا سبيل إلى معرفة وجوده إلا بكونه ربا للعاملين [١]. فقوله الحمد لله إشارة إلى كونه ربا مستحقا للحمد ولا يكون كذلك إلا إذا كان قادرا على كل الممكنات وعالما فى ذات الوقت بكل المعلومات ، ثم وصفه نهاية الرحمة وهو كونه تعالى رحمانا رحيما ، ثم وصفه بكمال القدرة وهو قوله مالك يوم الدين ، حيث لا يهمل سبحانه أمر المظلومين ، بل يستوفى حقوقهم من العالمين ، فعند هذا تم الكلام فى معرفة الذات ، وهو علم الأصول [٢]. وبالإضافة إلى ما سبق فإن الفاتحة تشير إلى تقرير علم الفروع وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية ، وهو قوله تعالى إياك نعبد ، ثم ارتبط هذا كله بعلم الأصول تارة أخرى لأن وظائف العبودية لا يكمل إلا بإعانة الربوبية[٣].

وإذا كانت الفاتحة قد تضمنت الإشارة إلى علم الأصول أو علم التوحيد ، وأشارت كذلك إلى علم الفروع ، فإن فيها أيضاً إشارة إلى علم التصفية لأن فيها بيانا لدرجات المكاشفات وهى على كثرتها محصورة فى أمور ثلاثة أولها كما يقول الرازى حصول هداية النور فى القلب فى قوله اهدنا الصراط المستقيم ، وثانيها أن يتجلى له درجات الأبرار المطهرين ، أولئك الذين أنعم الله عليهم بالجلايا القدسية والجواذب الإلهية وهو قوله تعالى " صراط الذين أنعمت عليهم ، وثالثها أن تبقى قلوبهم مصونة عن أوضار الشهوات وهو قوله تعالى : "غير المغضوب عليهم" وعن أوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين ، لهذا كانت هذه السورة مشتملة على الأسرار الإلهية التى هى أشرف المطالب ، ولهذا السبب سميت بأم الكتاب ، كما أن الدماغ يسمى

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد الأول ص ٢٢٠ ٢٢١.

(٢) الرازى : نفس المصدر – المجلد الأول ص ٢٢١.

(٣) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

أم الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع [١].

وإذا كان ذلك كذلك ، فالتصوف عند الرازى فى منزلة رفيعة مـــادام داخلا فى دائرة العلوم الدينية ، وهى عنده أشرف من العلوم غير الدينية ، إذ العلوم كما يقول إما أن تكون دينية أو ليست دينية ولاشـــك أن القســم الأول أرفع حالا وأعظم شأنا وأكمل درجة من القسم الثانى [٢].ومعنى هذا أن شرف التصوف قد لحقه بوصفه علما دينيا وارتفعت درجته كذلك لنفس السبب شأنه شأن علم الأصول أو علم التوحيد بوصفه علما دينيا ، وكذلك شأن علم الفقــه أو علم الفروع أيضاً . ويزيد الرازى المسألة جلاءا حين يذكـــر أن الفـــارق النوعى بين العلوم الدينية يرتد إلى المعرفة والعمل ، إذ العلوم الدينيـــة إمـــا تكون علم العقائد والأديان وإما أن تكون علم الأعمال [٣].ولاشـــك أن العلـــم بالعقيدة ومسائل الدين هو أس المعرفة الدينية ؛ لذا لزم أن يتقـــدم كـــل هـــذه العلوم الدينية لأن شرفه يجئ من شرف موضوعه . وذلك واضح من كـــلام الرازى من حيث أن موضوعه عبارة عن معرفة الله تعالى وملائكته وكتبـــه ورسله واليوم الآخر [٤].

وأما علم الأعمال فيضم علمين دينيين عند الرازى ؛ لأنه إما أن يكون علم التكاليف المتعلقة بالظواهـــر وهو علم الفقه ، وذلك مثبوت فى القـــرآن أيضاً ، ومن ثم فقد استنبط الفقهاء مباحثهم منه وإما أن يكون علما بتصفيـــة الباطن أو رياضة القلوب وقد حصل من القرآن من مباحث هذا العلـــم مـــالا

---

(١) الرازى : التفسير الكبير -- المجلد الأول ص ٢٢١ .

(٢) الرازى : نفس المصدر – المجلد الثامن ص ٣٦٢.

(٣) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

(٤) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

يوجد أيضاً فى غيره كقوله تعالى " خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين "[١]. وقوله تعالى "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى" [٢]. ومعنى هذا أن علم التصفية يختص بأعمال القلوب والأحوال الباطنة ، باعتبار القلب أمير تلك الجوارح الظاهرة والباطنة . ولاشك أن العلمين معا علم الفقه وعلم القلوب يكمل كل منهما الآخر ، وسيأتى هذا فى موضعه من هذا البحث .

ثانيا: الحياة الروحية والكمال الإنسانى :

يمكن القول بداية أن الكمال الروحى ليس بعيداً عن الإنسان ، بل إنه مهيأ له دون بقية أجناس مخلوقات العالم السفلى . بما أودع الله فيه من الإمكانات ، فقد خلقه الله تعالى على أفضل صورة لقوله تعالى " لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم "[٣]. وفضله على كثير من خلقه لقوله تعالى " ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا"[٤]. وزيادة فى تكريم الإنسان وتفضيله على غيره فإن كل مافى هذا العالم من مخلوقات أخرى ومنافع مخلوقه للإنسان خاصة حتى أنه -كما يقول الرازى- كالرئيس المخدوم والملك المطاع وسائر الحيوانات بالنسبة له كالعبيد[٥]. وليس هذا فحسب كل ما اختص به الإنسان من تكريم وتفضيل على غيره من المخلوقات ، إذ هو بالإضافة إلى هذا كله

---

(١) سورة : الأعراف الآية ١٩٩.

(٢) سورة : النحل الآية ٩٠.

(٣) سورة : التين الآية ٤

(٤) سورة : الإسراء الآية ٧٠.

(٥) الرازى : التفسير الكبير - المجلد العاشر ص ١٤٢، ١٤٣.

بل وفوق هذا كله اشرف مخلوقات العالم السفلى ، وإنما حصل هذا للإنسان ؛ لأن النفس الإنسانية أشرف النفوس فى هذا العالم ، بل إن الجسم الإنسانى أيضاً أشرف الأجسام فيه [١].

واعتبار الإنسان أشرف الموجودات فى العالم السفلى عند الرازى يرتد عنده إلى أن كل المخلوقات تتفاوت فى مراتب الكمال الوجودى والمعرفى ، وهى بحسب تفاوتها فى هذين الجانبين على أربعة أقسام الأول منها الذى له عقل وحكمة وليس به طبيعة ولا شهوة وهم الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، والثانى الذى ليس له عقل ولاحكمه ، وهذا القسم تندرج تحته كل الحيوانات فيما سوى الإنسان ، والثالث الذى ليس له عقل ولاحكمه ولا طبيعة ولا شهوة ، ويدخل تحت هذا القسم كل الجمادات والنبات ، أما القسم الرابع والأخير بحسب تصنيف الرازى ، فهو الذى يكون له عقل وحكمة ، ويكون له فى ذات الوقت طبيعة وشهوة وذلك هو الإنسان [٢]. فالإنسان ليس مقطوع الصلة إذا بعالم الروح أو الملأ الأعلى ، بل إنه مشدود إليه ، لكنه فى ذات الوقت مهيأ أيضاً للسقوط فى عالم المادة وما يصاحبها من الشهوة . وحالة الإنسان الأولى ترتد إلى نسبته إلى الروح الإلهى ولاشك فى ذلك أما حالته الثانية فترتد ولاشك إلى بدنه وما ركب فيه من الطبيعة الشهوانية . وهذه الثنائية هى السبب فى أن يتجه الإنسان إلى أى من الوجهتين فهو " .. تارة يصير غرقا فى ظلمات الأجسام وتارة يخلص منها إلى أنوار عالم القدس وسبحات سرادبات الجلال

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد العاشر - ص ١٤٠.

(٢) الرازى : كتاب النفس والروح وشرح قواهما - ص ٤.

وينتقل من الشدة إلى الرخاء ، وأخرى من اليأس إلى الرجـــاء .." [١]. لكـن الإنسان مع هذا كله ، قادر على الترقى الروحى بفضل القوة العاقلـــة التـى تفرقه عن كل أجناس المخلوقات الأخرى والتى تشاركه فى صفة الجســمانية وبعض القوى النفسانية الأخرى ، لكن هذا ليس هو المهم ، بل الأهم منـــه أن نسبته الروحانية هى التى تجعله أهلا لأن يبلغ أعلى مراتب الكمال الروحى ، لأن الروح الإنسانية من جنس الأرواح العالية القدسية بل ليس فى موجودات العالم السفلى شئ حصل فيه شئ من العالم العلوى مثلمـــا حصـــل للإنســـان خاصة ، ولهذا قد استحق أن يكون أشرفها جميعا بحكم هذه التسمية [٢].

ويزيد الرازى الأمر وضوحا فيؤكد أن الكمال الروحى أمر مطلـــوب للإنسان ، بل لازم له على الرغم من أنه مركب من جسد وروح ، ذلـــك لأن المقصود من الجسد أصلا أن يكون آلة للروح فى اكتساب كل الأشياء النافعة للروح ، وتأسيسا على هذه الحقيقة فإن أفضل أحواله - الإنسان - حين يأتى بكل الأعمال التى من شأنها أن تعين الروح علـــى بلـوغ كـل الســعادات الروحانية الباقية من ناحية ، وحين تأتى أعماله أيضاً لتــدل علـــى تعظيمـــه للمعبـــود سبحانه وتعالى من ناحية أخرى [٣]. فإذا حصل الأمر علـــى هـــذا النحو ، فحينئذ يبلغ الإنسان بفضل تلك الأعمال أعلى الدرجات لأن الأعمـــال الدينية إنما تصدر كما يقول محمد عبده (ت ١٩٠٥م) عن الملكات والعزائـــم الروحية ، من حيث إن الروح هى السلطان القاهر على البـــدن علـــى حـــد

---

(١) الرازى : كتاب النفس والروح وشرح قواهما ص ٩.

(٢) الرازى : التفسير الكبير - المجلد العاشر ص ١٤٣.

(٣) الرازى : نفس المصدر - المجلد الأول - ص ٢٣٠.

قوله[١]. فليس الكمال الروحى إذا شيئا زائدا عن كمال الإنسان ذاته ، بل إنه لازم له وضرورى وهو -أى الإنسان- مهيأ له ، فيه يرتقى إلى أعلى درجات الإنسانية ، ويصبح حينئذ جديراً بالتكريم الإلهى ، إذ الكمال بالنسبة للإنسان - فى مفهوم الرازى - أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، واستكمال القوة النظرية إنما يكون بالعلم ، واستعماله القوة العملية إنما يكون بالعمل وفعل الخيرات [٢].

وإنما يحصل الكمال الإنسانى بالنظر أى القوة النظرية أولا ، لذلك ينبغى أن تتقدم القوة النظرية على القوة العملية لأنها الأشرف ، والقرآن مملوء بما يؤكدها - كما يقول الرازى- يدل على هذا قوله تعالى حاكيا عن إبراهيم عليه السلام " رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين "[٣].فالحكم الوارد فى الآية الكريمة إشارة إلى القوة النظرية وقوله ألحقنى بالصالحين إشارة إلى القوة العملية .."[٤]. وهكذا الكمال الإنسانى فى القوتين يحصل - عند الرازى - بأن يعرف الإنسان أحوالا ثلاثة يتعين عليه معرفتها والعمل بما يقتضيه كل واحد من هذه الأحوال ولابد من ذلك . وهذه الأحوال محصورة فى معرفة الإنسان للماضى والحاضر المستقبل . أما العلم بالماضى فحده كما يراه الرازى أن يعرف الإنسان كيف كانت الأحوال فى الماضى ، ولا يتأتى له معرفة هذا إلا بأن يعرف حقيقة المبدأ الأول وأن يعرف صفاته

---

(١) عبده (الأستاذ الإمام محمد) الإسلام دين العلم والمدنية - قدم له بدراسة الأستاذ الدكتور عاطف العراقى - دار سينا للنشر - القاهرة ١٩٨٧ص٥٠.

(٢) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الرابع ص ٤٣.

(٣) سورة : الشعراء الآية ٨٣.

(٤) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الرابع ص ٤٣ مابعدها.

وكيف صدرت عنه كل تلك الأحوال ، وهذا هو العلم بالمبدأ الأول [١].

ولا نزاع فى أن قوام الأمر هنا فيما يتعلق بالمبدأ الأول ينصرف إلى معرفة الله المعرفة التامة ، وحينئذ يتعين على الإنسان معرفته تعالى بوصفه الموجود المتقدم الذى نقله من العدم إلى الوجود وإضافة إلى ذلك فإن وجوده تعالى هو الأصل فى كل موجود من موجودات هذا العالم بوصفها مخلوقه لله تعالى ، فله التقدم بالرتبة والقدم بطبعة الحال ، لكن هذه المعرفـة الإنسـانية بالمبدأ الأول لا تتصرف - كما يرى الرازى - إلى حقيقة الـذات الإلهيـة ، لأن ذلك غير معلوم للبشر ألبته ، وإنما المعلوم لهم صفاته تعـالي فقـط [٢]. وكما يتعين على الإنسان معرفة علم المبدأ أو علم الماضى فيتعين عليه كذلك معرفة علم الحاضر ، لأن الإنسان بحاجة إلى أن يعرف أى الاعتقادات وأى الأعمال هى الموصلة إلى الفوز بالسعادة الكبرى والدرجة العظمى ويتعيـن عليـه فى ذات الوقت معرفة أى الاعتقادات والأعمال بالضد من ذلك أى تلك التـى تسد عليه الطريق إلى الوصول إلى الدرجـة العليـا [٣] ولا يحصـل الكمـال فى هذا الجانب - نعنى معرفة علم الحاضر - إلا بتكمـيل النفـس الإنسانية بالمعارف الإلهية والجلايا القدسية [٤].

وأما آخر الأحوال التى يلزم للإنسان معرفتها ، فهى أن يعرف الإنسان المستقبل ، وهو ما يسميه الرازى أيضاً بعلم المعاد ، لأنه من المراتب المهمة لكل عاقل ، ويتحقق هذا بأن يعرف الإنسان كيف يصير حاله بعـد انقضـاء

---

(١) الرازى : المطالب العالية من العلم الإلهى - الجزء الأول ص ٦٢.

(٢) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن ص ٦٤٢.

(٣) الرازى : المطالب العالية من العلم الإلهى - الجزء الأول ص ٦٢.

(٤) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن ص ٦٤٣

الحياة الجسمانية ، وهل الأعمال التى قام بها فى حياته لها أثرها فيما يكون له من السعادة والشقاء [١] وهذا هو ما أشار إليه الحق تعالى بقوله " وما ربـــك بغافل عما تعملون "[٢] إذ المقصود من الآية - فيما يرى الرازى - أنه تعالى لا يضيع طاعات المطيعين ولا يهمل سبحانه أحوال المتمردين الجـــاحدين ، وقد جمع الحق تعالى كل هذه الأحوال أو المراتب التى يلزم للإنسان معرفتها ليتحقق كماله وغايته [٣]فى قوله تعالى ولله غيب السـموات والأرض وإليـه يرجع الأمر كله [٤]. وبدهى أن يتفاوت أفراد النوع الإنسانى فى بلـوغ هـذا الكمال الروحى على الرغم من أن كل أفراده لديهـم إمكاناتـه ولاشـك أن التفاوت يرتد إلى حظ كل واحد منها فى معرفة كل هذه الأحوال التى أشـار إليها الرازى ، وتبعا لذلك التفاوت فإن النفوس فى هذا الكمال على ثلاثة أقسام من حيث كمالها فأعلاها فى الدرجة ولاشك نفوس المتوجهين إلـى العـالم الأعـلى الذين استغرقوا بكليتهم فى تلك الأنوار الصمدية والمعارف الإلهية ، وهؤلاء هم المسمون تارة بالسابقين وتـارة بـالمقربين [٥]. لقولـه تعـالى : "والسابقون السابقون أولئك المقربون" [٦] والدرجة الوسطى من النفوس هـى لمن كان لأصحابها التفات إلى العالمين ، ولهذا السبب فتارة تترقى إلى العالم الأعلى بالعبودية والخضوع لله تعالى وتارة أخرى تنزل إلـى درك العـالم

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن ص ٦٤٢وأيضـا التفسـير الكبـير المجلد الرابع ص ٤٤.

(٢) سورة : هود الآية ١٢٣.

(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن - ص ٦٤٢.

(٤) سورة : هود الآية ١٢٣.

(٥) الرازى : كتاب النفس والروح ص ٢٦.

(٦) سورة : الواقعة الآية ١٠-١١

الأسفل بسبب انشغالها بالتدبير والتصرف فى أحوالهـا ومطالبهـا الدنيويـة وهؤلاء هم أصحاب الميمنة والمقتصدون [١] أما أدنى درجات النفوس فهـى نفوس المتوجهين إلى العالم الأسفل ، الذين انصرف كل اهتمامهم فى طلـب اللذات وهؤلاء هم أصحاب الشمال[٢]. ومن الجلى أن هذه النفوس هى التـى انصرفت إلى متابعة هوى النفس وتعلقت بحظوظها وشهواتها ، فكانت بالتالى حجابا لها من هذا الوجه عن الاتصال بالملأ الأعلى [٣].

فظاهر إذا من تقسيم الرازى أن الكمال الروحى هـو الـذى يحققـه التصوف بوصفه طريقا للمعرفة الحاصلة عن تصفية النفس ورياضتها ، وإن كان يجمع عنده فى طياته العقل والبصيرة ولابد من ذلك . فإذا أضفنا إلـى ذلك أيضاً أن العلم الهادى والموصل إلى طريق المقربين عنـده هـو علـم الرياضة الروحية ، وأن العلم الهادى إلى طريق أصحاب اليمين هـو علـم الأخلاق [٤]. فحينئذ يتأكد قناعـة شيخنا بـالتصوف ومشـروعيته للكمـال الروحى ، وإشارة الرازى تفصح عن ذلك ، فبالرياضة الروحية عنـده يبلـغ الإنسان أعلى درجات العرفان وهى مرتبة المقربين بينما علـم الأخلاق هـو الذى يتكفل بتكميل أصحاب اليمين بالفضائل وهـم فى مرتـبه أدنـى ولاشك من مرتبة المقربين الأمر الذى يعنى أن التصوف عند الرازى يظـل فى المقـام الأول طريقا للعرفان ولكن على النحو الذى حدده، ولعلـه لهـذا السبب كان طريقا حسنا من طرق المعرفة وكما سبقت الإشارة إلى ذلك .

(١) الرازى : كتاب النفس والروح ص ٢٦.

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

(٣) السلمى : عيوب النفس ومداواتها – تحقيق اتيان كولبرج – الجامعـة العبريـة – القدس ١٩٧٦ص٧٣.

(٤) الرازى : كتاب النفس والروح ص ٢٦.

فإذا أراد الإنسان أن يبلغ مرتبه العرفان فإن الأمر يستلزم أن يكـــون بكليته وفى كل أحواله فى طاعة الله وخدمته ، ولا يتأتى لـــه هــذا إذا ظــل مكبوبا على طلب اللذات الدنيوية ملهوفا وراء تحقيق مطالبه الدنيوية ، فهــذه أو تلك تقف عقبة كؤود فى سبيل تحقيق غايته نعنى تمام معرفته بالله وكمال عبادته وحسن طاعته . وعلـــة الأمر عند الرازى تكمن فى أن حـــب الدنيـــا مستول على الطباع والقلــوب ، وكلما توسع الإنسان فى طلـــب الملـــذات ، اشتد ميله إليها ، ومن ثم عظمت رغبته فيها (١). وكلما كانت تلك الحظـــــوظ الدنيوية أكثر وأدوم للإنسان كان ميله أقوى وأعظم فـــــى الانكبـــاب عليهـــا وبالتالى يزداد حرصه فى طلب الدنيا وملذاتها ، وفى ذلك مـــا يمنعـــه عـــن الاستغراق فى معرفة الله وتحقيق طاعته من ناحية ، وحرمانه من الســـعادة الأخروية من ناحية أخرى . وليس الأمر عينه ولا كذلـــك الأمـــر إذا اتجـــه الإنسان وجهة أخرى فولى وجهه شطر الآخرة ، أو بالأحرى لـــم يســـتغرق بكليته فى طلب لذات الدنيا وحظوظها العاجلة طلبا للآجلـــة ، وتبعـــا لذلـــك فبحسب زيادة الأعراض عن الدنيا ونقصانه يكـــون كمـــال المعرفـــة باللــه والاستغراق فى خدمته وطاعته (٢).ولعله لهذا السبب ألح الصوفية فى أن حب الدنيا حجاب يحول بين العبد وربه ، لأن تشتت القلب راجع لاســـتيلاء حـــب الدنيا عليه (٣).

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السادس ص ١١٧.

(٢) الرازى : نفس المصدر ١١٧

(٣) الميهنى : أســـرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد - ترجمة الدكتور إســـعاد قنديل مراجعة الدكتور يحيى الخشاب - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمـــة والنشر - القاهرة ١٩٦٩م ص ٣٥٤.

بيد أن هذا الكمال الروحى عند الرازى لايعنى ضرورة نبذ الدنيا كلية بقدر ما يعنى ألا يستغرق الإنسان بكليته فى تلبية مطالبه الدنيويـــة ويهمـل القدر الذى يوصله للحياة الأخروية . وبعبارة أدق فليس على الإنســان مـن حرج فى طلب الدنيا ولكن بالقدر الذى يقيم به شئون حياته وفى حــدود مـا أحله الله وبحيث لا يصرفه هذا عن عبادته وطاعته وفى ذات الوقت عليه أن يوقن بأن الآخرة خير له من الأولى ، وهذا هو المعنى المراد من قوله تعالى فما متاع الحياة الدنيا فى الآخرة إلا قليل [١]. ومن هذا التوجه القرآنــى أكـد الرازى أن لذات الدنيا خسيسة فى أنفسها ومشوبة بالآفات والبليات فضلا عن أنهــا منقطعة عن قريب لا محالة [٢]. وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بما أعده الله للإنسان فى الآخرة من لذات فتلك شريفة وعاليــة وخالصــة مــن كـل الآفــات ، والأهم من هذا كله أنها أبدية سرمدية ، فحق لهذا السبب بــالذات أن تحقر الدنيا ومتاعها طلبا للآخرة ونعيمها.

فالحياة الروحية إذا عند الرازى لا تعنى حرمانا وتعذيبا للإنسان بقدر ما تهدف إلى أن يكون الإنسان موصولا بالله بالقلب لا بالقالب هذا هو القصد الأساسى من الحياة الروحية . ونظرة الرازى إلى الدنيا هى التى أملت عليــه هذا المفهوم للزهد فى الدنيا والذى يشكل ركيزة فى هذه الحياة الروحية وذلك لما فطن إلى قوله تعالى : "يا أيها الذين آمنوا لم تحرموا طيبات ما أحل اللــه لكم"[٣]. فالآية الكريمة لا تعنى تحريما لما أحله الله ولكنهــا تعنــى التمتـع بطيبات الله ونعيمه لكن ذلك أيضاً لا ينبغى أن يكون سبيلا يصرف الإنســان عن عبادته وطاعته لربه ، فتكون الدنيا غاية همه ومنتهى أملــه ، وحينئـذ

---

(١) سورة : التوبة الآية ٣٨ .

(٢) الرازى : التفسير الكبير – المجلد السابع ص ٦٦٦.

(٣) سورة المائدة : الآية ١٧ .

يصبح أسيرا لشهواتها عبدا لحظوظها ، لا عبدا لله تعالى وحده . وهذا واضح إذا وعينا المراد من قوله تعالى فى شأن الدنيا وحقيقتها وكما دلت عليه الآية الكريمة " اعلموا أن الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة [1] ففى بيان حقيقتها مقارنة بالآخرة ما يعضد نظرة الرازى ، إذ المقصود من هذه الآية تحقير حال الدنيا وتعظيم حال الآخرة ، لأن كل مافى الدنيا من ملذات أمور حقيرة قياسا على مافى الآخرة فهى كما يقول الرازى إما عذاب دائم أو رضوان على سبيل الدوام ولاشك أن ذلك أعظم على حد قوله [2].وهذا عين موقف الصوفية المحققين فمن عرف من الدنيا قدرها كما يقولون وجد من الآخرة حقها ، ومن جهل من الآخرة حقها قتله من الدنيا نزرها [3]. فلا ينبغى إذا أن يتبادر إلى الأذهان أن الزهد عند الصوفية وعند الرازى موضوع بحثنا يرمى إلى هجر الإنسان للدنيا والعزوف تماما عن تحقيق مطالبه أو رغباته منها فليس هذا هو الزهد الذى ينشده الرازى ولا المحققون من الصوفية ، لأنه لا يتفق والهدى القرآنى فى بيان مفهوم الحياة الدنيا وبما يتسق مع الصوفية الإسلامية .

فالدنيا فى حد ذاتها ليست مذمومة بإطلاق وهى فى الوقت ذاته ليست محموده بإطلاق ، وإنما تكون بهذا الوصف أو ذاك بحسب موقف الإنسان منها بما يحقق نسبته لربه ويحقق فى الوقت ذاته طاعته لله تعالى وحده وإطلاله على النصوص القرآنية تكفى شاهدا على هذا التصور للزهد الذى يلائم مشرب الإسلام فلا يجوز تحريم ما أحله الله من طيبات الدنيا ؛ لأن النصوص القرآنية ذاتها لا تحقر شأنها -كما يقول الرازى- لأن ذلك لايستقيم

---

(١) سورة : الحديد الآية ٢٠.
(٢) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الخامس عشر ص ٣٩٢.
(٣) السلمى : طبقات الصوفية - ص ٣٢٣.

والحكمة من خلقها ولهذا لما قال الحق تعالى إنى جاعل فـــى الأرض خليفــة واعترضت الملائكة قال تعالى إنى أعلم مالا تعلمون فدلت الآيــات الكريمــة على أنها حكمة وصواب ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فالحياة ذاتها من خلق الله لقوله تعالى:" الذى خلق الموت والحياة" (١).الأمر الذى يعنى أن الحق تعالى لم يخلق كل هذا عبثا بل لحكمة وغاية يدل على هـــذا قولـــه تعـــالى:" أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ". فلما تضافرت النصوص القرآنية فى توكيد هـــذا كله فقد حق القول مع الرازى أن الحياة نعمة بل هى أصل لجميـــع النعـــم ، وغاية ما هنالك أن الوسط العدل هو المطلوب الذى يتعين على المؤمن الكامل فى إيمانه أن يحققه ، وحاصله أن الحياة الدنيا غير مذمومة بل أن من صرف هذه الدنيا لا إلى طاعة الله ، بل إلى طاعة الشيطان ومتابعة الهـــوى فذلـــك وحده هو المذموم (٢). وإذا كان ذلك كذلك ، فليس من زهد الإسلام ولا مـــن كمال العبادة والحياة الروحية فيه فى حرمان النفس من التمتع بالطيبات مـــن الرزق من المأكول والمشروب والمنكوح بدعوى الكمال الروحى أو التصوف فليس هذا هو الزهد الذى يتفق مع روح الإسلام ولا هو أيضاً زهد المحققيـــن من الصوفية فما وصل من وصل إلى الله-كما يقولون-إلا بالعلم والزهد فـــى الدنيا والإعراض عنها بالقلب لا بالقلب (٣). وبهذا المحك يتحدد حقيقة الزهـــد عند الرازى وغيره وكما هو كذلك فى التصور القرآنى إذ ليس المـــراد منـــه تضعيف الأبدان أو تعذيبها طلبا للكمال الروحى وذلك بحرمانها مما أحله؛ لأن الزهد بهذا الوصف ليس اسما لأى شكل ظاهرى من مظاهر الانقطاع التـــام

---

(١) سورة : الملك الآية ٢.

(٢) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الخامس عشر ص ٣٩٣.

(٣) الجيلانى : الفتح الربانى مطبعة مصطفى البابى الحلبى القـــاهرة ١٩٧٩ ص ١٠٦ وايضا ص ٤٩.

عن الدنيا ، وإنما هو عمل قلبى ومظهر إيمانى . لكل إنسان يطمح من خلاله إلى تحقيق أعلى مستوى من العبادة والمعرفة (١).

فالرهبانية ليست من زهد الإسلام ولا من جنس مطالبة الروحية ؛ لأن فيها إماتة للجسد وقتلا لرغباته تماما ، ولذلك فقد أحسن الرازى فى رأينا صنعا لما فطن إلى هذا كله وأكده بما وقف عليه من فقهه للآيات القرآنية فنهى عن الرهبانية ورآها لا تستقيم مع الزهد المشروع الذى يحقق الكمال الروحى للإنسان ولا تتفق وروحانيته ووسطيته ويستند الرازى فى هذا إلى أمور أربعة هى :

الأمر الأول : أن الرهبانية المفرطة والاحتراز عن الطيبات من شأنه أن يوقع الضعف فى الأعضاء الرئيسية التى هى القلب والدماغ ، وإذا حدث الضعف فى هذين العضوين اختلت الفكرة وتشوش العقل فكان ذلك عقبة كؤود فى سبيل معرفة الله تعالى وهى أعظم القربات لذلك كانت الرهبانية الشديدة عنده مما يوقع الخلل فى الطريق ، فلا جرم وقع النهى عنها (٢).

الأمر الثانى : أنه لا يجوز أن يتعلل البعض بأن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاشتغال بالسعادات العقلية ، فقد يكون ذلك صحيحا فى حق النفوس الضعيفة ولا ينطبق هذا الأمر على النفوس المستعلية الكاملة إذ ليس فى اشتغالها بالأعمال الحسية مانعا لها عن الاشتغال بالسعادات العقلية والدليل على هذا فيما يرى الرازى أن النفوس الضعيفة إذا اشتغلت بشىء مهم ، امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر ليس هذا فحسب ، بل كلما كانت النفس

---

(١) وحيد الدين خان : الإنسان القرآنى - ترجمة الدكتور سمير عبدالحميد ابراهيم - دار الصحوة - القاهرة - ١٩٨٥ ص ٦٦.

(٢) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السادس ص ١١٧.

أقوى كانت هده الحالة أكمل ، ولهذا السبب كان الرهبانية الخالصة دليلا على نوع من الضعف والقصور ، بينما الكمال فى الوفاء بالجهتين [١].

الأمر الثالث:أن من استوفى اللذات الحسية كان غرضه منها الاستعانة بها على استقصاء اللذات العقلية ، وحينئذ فإن رياضاته ومجاهداته أتم من رياضة من أعرض عن اللذات كلية لأن صرف حقيقة النفس إلى جنب الطاعة أشق من الإعراض عن منع النفس الكلية فكان الكمال فى هذا أتم ولا شك فى ذلك [٢].

أما الأمر الرابع:فحاصله أن الرهبانية التامة توجب خراب وانقطاع الحرث والنسل ، وأما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعة فهو مما يفيد فى عمارة الدنيا والآخرة ، ولاشك أن هذه الحالة الأخيرة أكمل [٣].

ولا نزاع أن أدلة الرازى فى النهى عن الرهبانية يعضدها أصلا ما جاء فى القران فقد نهى الحق تعالى فى كتابه الكريم عنها فى قوله تعالى:" وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم" [٤]. فضلا عما جاء فى السنة النبوية فى قوله عليه الصلاة والسلام لعثمان بن مظعون " يا عثمان إنى لم أؤمر بالرهبانية أرغبت عن سنتى قال

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد السادس ص ١١٧.

(٢) الرازى : نفس المصدر - المجلد السادس ص ١١٨.

(٣) الرازى : نفس المصدر المجلد السادس ص ١١٨ وراجع فى هذا الصدد تفسير الرازى لقوله تعالى " ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم سورة الحديد الآية ٢٧ المجلد الخامس عشر ص ٤١٣ ومابعدها .

(٤) سورة : الحديد الآية ٢٧.

لا يا رسول الله ، قال إن من سنتى أن أصلى وأنام وأصوم وأنكح وأطلق فمن رغب عن سنتى فليس منى ، يا عثمان إن لأهلك عليك حقا ولنفسك عليك حقا [١]. فالرهبانية إذا ليست من الروحانية الإسلامية فى شئ وليست كذلك من الصوفية الإسلامية التى تتفق ودين الإسلام عقيدة وشريعة . ولهذا كان الرازى ألمعيا لما أكد على هذه الحقيقة تأكيدا لخصوصية الصوفية الإسلامية الهادئة أو بالأحرى الروحانية الإسلامية الخالصة لأن قوما من الهنود ومن المانوية يفعلون ذلك إذ " يجب على الإنسان أن يتجنب عن أكل الطيبات ، وأن يبالغ فى تعذيب نفسه ، وأن يحترز عن كل ما يميل الطبع إليه ، حتى أن المانوية -فيما يقول الرازى يخصون أنفسهم ويحترزون عن التزوج ويحترزون عن أكل الطعام الطيب والهنود يحرقون أنفسهم ، ويرمون أنفسهم من شاهق الجبل ..."[٢]. وكلام الرازى صحيح فلقد كان الهنود كما يذكر البيرونى (ت ٤٤٠هـ) يتركون أكل اللحوم كصورة من صور التقرب إلى معبودهم لاعتقادهم أنه وسيلة من وسائل خلاص أرواحهم[٣]. بل إن كمال الخلاص عندهم يستلزم هذا ضرورة بل ويقتضى ماهو اكثر منه حتى لو كان تعذيبا للبدن [٤].

---

(١) أنظر سلسلة الأحاديث الصحيحة تقديم وجمع محمد ناصر الدين الألبانى - المكتب الإسلامى القاهرة بدون تاريخ - الجرء الرابع ص ١١٥ ، وراجع أسباب النزول فى قوله تعالى " يا أيها الذين امنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم " الآية ٨٧ من سوره المائدة أسباب النرول للسيوطى ص ١١١.

(٢) الرازى : التفسير الكبير المجلد التاسع ص ٦١٨.

(٣) البيرونى (أبو الريحان) تحقيق للهند من مقولة مقبولة فى العقل او مردولة عالم الكتب بيروت الطبعة الثالثة ١٩٨٣ ص ٥٦.

(٤) البيرونى : نفس المصدر ص ٥٥.

وليس هدا مطلب الكاملين مں عباد الله ، لأن الإسلام يقدر البدن كما يقدر الروح الإنسان لأن الأعمال الصالحة تتوقف على كمال الأبدان وليس أدل على ذلك مں قوله تعالى امرا رسله بقوله " "يا أيها الرسل كلوا من الطيبات وأعملوا صالحا أنى بما تعملون عليم" [١]. ولهذا السبب لم ير الرازى فى الرهبانية موافقة للروحانية التى تتفق ومشرب الإسلام ؛ لأن فيها إماتة للرغبات الطبيعية للإنسان بينما تحقيق تلك الرغبات حق كفله الله للإنسان ولهذا كان الزواج ضرورة من ضرورات الطبيعية البشرية ومن هذا الوجه كان مطلب الكاملين من عباد الله من الأنبياء والمتقين وآية هذا قوله تعالى : "والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما" [٢] وفى السنة النبوية الشريفة تعضيد لذلك الهدى القرآنى لقوله عليه السلام يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه أغض للبصر وأحسن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء [٣].لذلك كان النكاح ضروريا لبقاء النوع الإنسانى باتصال نسله كما يقول الغزالى فضلا عما فيه من إتباع السنة [٤].وفى ضوء ذلك كله يمكن القول أن فكرة العزوبة أو الإحجام عن الزواج ووأد الرغبات الطبيعية فى الإنسان ليست من ضرورات الكمال الروحى فى الإسلام كما أكد الرازى وأكد غيره من الصوفية . وهى كذلك فى نظر المستشرقين الغربيين ، إذ قد أكد جروينباوم أن العزوبة

---

(١) سورة المؤمنون الآية ٥١.

(٢) سورة الفرقان الآية ٧٤.

(٣) البخارى : الجامع الصحيح - كتاب النكاح - الجزء الثالث ص ٢٧٧ ومابعدها وأنظر للمنذرى - الترغيب والترهيب - مكتبة الدعوة الإسلامية بدون تاريخ الجزء الثالث ص ٦٦.

(٤) الغزالى : ميزان العمل - مكتبة الجندى - القاهرة ١٩٧٥ ص ١٠٩-١١٠

والرهبنة ليست من عواد المثل العليا للزهد الإسلامى [١]،لأن فيها مجاوزة للوسط العدل لا الذى يلائم الإسلام عقيدة وشريعة [٢].لقوله تعالى:"وكذلك جعلناكم أمة وسطا"[٣].وهذا يعنى كما يقول الرازى طرفين متباعدين عن طرفى الإفراط والتفريط فى كل الأمور [٤].وكذلك قوله تعالى:"والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما"[٥].وقوله تعالى:"ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا"[٦]. ومن ثم كانت هذه الايات الكريمة دستورا للوسطية الإسلامية فى كل شئ لأن التشديد الغالب على الهنود ومن شاكلهم كالمانوية لا يناسب وسطية الإسلام فكلها مذموم والوسط كما قال الرازى هو الشرع الذى جاء به محمد صلى الله عليه وسلم [٧]. ليس هذا فحسب بل أن وسطية الإسلام أيضا قد تفردت عما فى اليهودية والمسيحية أيضاً ، لأن التشديد فى دين موسى عليه السلام غالب جدا ، والتساهل فى دين عيسى عليه السلام غالب جدا والوسط العدل شريعة محمد صلى الله عليه وسلم [٨].

وهذه الوسطية التى حرص الرازى على توكيدها تعد فى رأينا وصفا دقيقا للصوفية الإسلامية أو للحياة الروحية فى الإسلام وهو الأمر الذى

(١) جرونيباوم (جوستاف) حضارة الإسلام ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد مراجعة عبدالحميد العبادى مكتبة مصر ١٩٥٦ ص ١٩١.
(٢) الرازى : التفسير الكبير المجلد التاسع ص ٦١٧-٦١٨.
(٣) سورة : البقرة الآية ١٤٣.
(٤) سورة : الإسراء الآية ٢٩.
(٥) سورة : الفرقان الاية ٦٧.
(٦) سورة : الإسراء الآية ٢٩
(٧) الرازى : التفسير الكبير المجلد التاسع ص ٦١٨.
(٨) الرازى : نفس المصدر ونفس الصفحة

اعترف به الباحثون الأوروبيون ، فالعقيدة الإسلامية فى الوقت الــذى تشــد الإنسان فيه إلى ميدان الألوهية ،فإنها فى الوقت ذاته تجعله موثوق الوصــال بالحياة الدنيوية وتشده فى نفس الوقت إلى العمل فى ميدان الحياة[١]. وبالتالى فلم تفعل ما فعلته المسيحية لما أهملت الجانب المادى فى حياة الإنسان علــى حساب الجانب الروحى . ولما كان الكمال الإنسانى موقوفا على تحقيق الكمال الروحى فقد لزم الإنسان أن يسعى فى حاضره إلى أعلى درجاته ، ولا يتأتى له هذا الأمر إلا بتكميل نفسه بالمعارف الروحانية والجلايا القدســية. ولكــى يصل العبد إلى هذه الدرجة الرفيعة فلابد له من القيــام بالعبــادات الجســدية المشروعة من ناحية والتفكر والتدبر فى ملكوت الله من ناحية أخــرى ، فإذا كان له ذلك فقد صار أهلا لأن يحظى بهذه المعارف الربانية . ومن ثم فقــد لزم أولا بيان هذه الوسائل وكما كشف عنها شــيخنا الــرازى . وهــذا هــو موضوع الفصل الثانى .

---

(١) هاملتون (جب) : دراسات فى حضارة الإسلام - ترجمة إحسان عباس وآخرين - دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٤ ص ٢٥٤.

الفصل الثانى

وسائل الكمال الروحى

تمهيـد:

إذا كان الرازى قد فصل الكلام فى بيان حقيقـة التصـوف حسب مشربه كما أبنا عن ذلك فى الفصل السابق ، فإنه قد حدد كذلك الوسائل التى تنهض بتحقيق أعلى مراتب الكمال الروحى لينال الإنسان أعلى المعـارف الإلهية ويحظى بالتجليات الربانية بوصفها ضرورة للإنسان يتعين عليـه أن يعمل له فى حاضره . وإنما يتحقق الإنسان بهذا الكمـال الروحـى عنـد الرازى بوسيلتين ، لابد أن يحكمهما. أولهما: الاشتغال بالعبادات الجسـدانية والروحانية وأفضل الحركات منها الصلاة وأكمل السكنات الصيام وأنفع البر الصدقة ، وأما العبادة الروحانية ، فهى تلك التى يتكفل بهـا التفكـر فـى عجائب مخلوقات الله وآثار صنعه[١]. فإذا حقق الإنسان تلك البدايـة علـى الوجه الأتم ففى هذه الحالة سيدرك شيئا من النهاية ، وانما تحصـل هـذه الدرجة عنده حين ينتقل العبد من الأسباب إلى مسببها ، فيكون بكليتـه مـع السبب لا مع المسبب ، ... ومن وصل إلى هذه الدرجة رأى كل ما سـوى الله تعالى مهرولا إلى ساحة كبريائه هالكا فانياً فى سـنا أسـمائه ..."[٢] .

ونحسب أن الشطر الأخير من قول شيخنا الرازى شاهد صدق على نزعته الصوفية ، لأن نهاية الكمال من الأولياء العارفين هى التى تحقق لهم ذلـك بفنائهم عن كل ما سوى الله . ولكى لا نقفز إلى النتائج قفزاً غير مشروع ، فلنفصل القول بداية فى أمر هذه الوسائل وذلك على النحو التالى :

أولاً : العبادة كوسيلة للترقى الروحى .

ثانياً : التفكر كضرورة للكمال الروحى . وفيما يلى تفصيل ذلك

(١) الرازى : التفسير الكبير – الجزء الثامن ص ٦٤٣ .

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

أولاً : العبادة كوسيلة للترقى الروحى .

لعل أول ما يجب أن نذكره فى شأن الكمال الروحى عند الرازى هو استناده إلى العبادة الكاملة لله تعالى ظاهراً وباطناً ، وبحيث تكون جوارح العبد الظاهرة والباطنة شاهدة على تمام معرفته بربه وكمال طاعته وخدمته . ولهذا كانت العبادة عنده وسيلة أساسية فى الكمال الروحى . ولقد أصاب الرازى فيما ذهب إليه ، إذ العبادة على مبايناتها الشرعية هى المدخل الحقيقى للاتصال بالله وشهود الحقيقة ، ولهذا يقتضى المقام أن نتوقف عند هذه المسألة طويلاً .

وبداءة يعرف الرازى العبادة بأنها التذلل ، ومن زعم أنها الطاعة فقد أخطأ ؛ لأن جماعة عبدوا الملائكة والمسيح والصنم وما أطاعوهم ولهذا صارت العبادة فى الشرع اسما لكل طاعة لله أوديت له على وجه التذلل والنهاية والتعظيم [١]. ومن البدهى أن العبادة بهذا الحد عند الرازى هى التى تلازم الدين المنزل من عند الله تعالى ؛ لأن الدين فى حقيقته كما يقول الإمام محمد عبده هو إذعان النفس لله مع الخضوع له والامتثال لأوامره[٢]. فإذا عدنا للرازى ألفيناه يؤكد على أن العبادة بهذا المفهوم لا يستحقها إلا من يكون واحدا فى ذاته وصفاته الذاتية والفعلية فإن كان له مثل لم يجز أن يصرف إليه النهاية فى التعظيم [٣] الأمر الذى يعنى أن العبادة لا تكون إلا للإله الواحد الأحد الذى بلغ حد الكمال فى كل صفاته . ولهذا صارت العبادة بهذا الوصف مشروطة بتحصيل معرفة الله أولا ، وبغير هذا لا يأتى القيام

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد السادس عشر ص ٥٥٨.

(٢) عبده (الأستاذ الإمام) : تفسير الفاتحة وجزء عم - طبعة الجمهورية القاهرة ١٩٨٩ص ٢٠٣.

(٣) الرازى : التفسير الكبير المجلد السادس عشر ص ٥٥٩.

بهذه العبادة على هذا الوصف ، لأن من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته[١]. وقد دلت الآيات القرآنية على ذلك فقوله تعالى " يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم"[٢]. يتضمن الأمر بعبادة الله لكن هذه العبادة مقرونة بتمام معرفته ، لذلك اتبعها الحق تعالى بالدلائل على وجوده تعالى ، فالدين يتطلب إذاً الاعتقاد أو بالمعرفة بالله أولا وهذه المعرفة لابد فيها من الخضوع لألوهيته والإقرار بوحدانيته وهذا لا يكون إلا بالعبادة له وحده ، لأن الدين يتضمن الخضوع والذل ، ودين الله طاعته والخضوع له ، بل الدين كله داخل فى العبادة على حد قول ابن تيمية[٣]. فالعبادة هى الإقرار بالمعرفة التامة له والتذلل والخضوع له وحده وعلى وجه التعظيم الذى يليق بكمال ذاته وصفاته فالإنسان مخلوق لهذا الغرض يدل على هذا قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"[٤]. والعبادة أدبها تمام المعرفة بالله والتعظيم له ، إذ الأصل هو المعرفة على نحو ما قال النبى حكاية عن ربه كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف [٥].

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد الثامن ص ٤٦٨.

(٢) سورة البقرة : الآية ٢١.

(٣) ابن تيمية : رسالة العبودية - طبعة المؤسسة السعودية - القاهرة ١٩٧٨ص٨، ٩.

(٤) سورة الذاريات الآية ٥٦.

(٥) ذكر الشيبانى أن الحديث ليس له سند صحيح ولا ضعيف وقد اعتبره ابن تيميه كما يقول المصنف من الإسرائيليات - انظر الشيبانى - تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث طبعة مكتبة صبيح - القاهرة ١٩٦٣ ص ١٢٢ ومما يؤكد ذلك أن هذا الحديث كان سندا قويا لتدعيم النظريات التى قال بها متفلسفة الصوفية وخاصة لدى ابن عربى الذى يعترف بذلك فى إحدى رسائله المخطوطة ويقول وقد ورد فى بعض الكتب المنزلة كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف . انظر كتابنا الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى مكتبة نهضة الشرق - القاهرة ١٩٩٠ ص

ويفصل الرازى حقيقة العبادة فيجعل مدارها التعظيم لأمر الله من ناحية والشفقة على خلق الله من ناحية أخرى ويرى أن هذين الأمرين لم يخل الشرع منهما فى أى دين من الأديان السماوية ، أما من حيث أن صور العبادات فى الشرائع فمختلفة من حيث الوضع والهيئة والكثرة والزمان والمكان والشرائط والأركان [١].ومن هذه الحيثية يمكن القول أن العبادات كلها شعائر توقيفية ، وحينئذ فلا يسأل المرء عن أوضاعها وأشكالها بل عليه تحقيقها وإقامتها [٢]. ولما كان التعظيم اللائق بذى الجلال والإكرام لا يعلم عقلا كما يقول الرازى فقد لزم إتباع الشرائع منها ، والأخذ بقول الرسل عليهم السلام ، فهم الذين أنعم الله على الناس بإرسالهم لإيضاح السبل فى نوعى العبادة [٣]. مصداقا لقوله تعالى "رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون لله على الناس حجة بعد الرسل [٤].

فلا تخرج العبادة عند الرازى عن القيام بأوامر الله على وفق ما شرع أو ما جاءت به الشريعة على لسان الرسول ، ذلك لأن مجامع التكليف للإنسان محصورة فى نوعين لا ثالث لهما أحدهما ترك المنهيات ، وثانيهما فعل المأموريات ، والترك عبارة عن بقاء الشىء على عدمه الأصلى ، والفعل هو الإيقاع والتحصيل ، والترك مقدم على الفعل [٥]. والترك والفعل أمران معتبران فى ظاهر الأفعال كما يقول الرازى ، فالذى يجب تركه

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد الرابع عشر ص ٥٤٦.

(٢) العقاد (عباس محمود) : حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - مكتبة نهضة مصر - القاهرة - بدون تاريخ ص ٩٨.

(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الرابع عشر ص ٥٤٦ وما بعدها .

(٤) سورة : النساء الآية ١٦٥.

(٥) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السادس ص ٦.

هو المحرمات والذى يجب فعله هو الواجبات وأيضا الترك والفعل معتبران فى الأخلاق ، الذى يجب تركه هو الأخلاق الذميمة والذى يجب فعله هو الأخلاق الفاضلة ، ومقدمان فى الأفكار فالذى يجب فعله هو التفكير فى الدلائل على التوحيد والذى يجب تركه هو الانتهاء عن الشبهات ، معتبران فى مقام التحلى فالفعل هو الاستغراق فى الله والترك هو الالتفاف إلى غير الله تعالى ، وأهل الرياضة يسمون الفعل والترك بالتخلية والتحلية والمحو والإثبات والفناء والبقاء وفي جميع المقامات النفى مقدم على الإثبات (١). وإذا كانت العبادة الكاملة مرهونة بكمال الإيمان وتمام إقامتها ظاهرا وباطنا ، فإن المؤمنين يتفاوتون فى عباداتهم لله بحسب قوة إيمانهم ومقدار طاعتهم لله ، ولهذا صارت العبادة ذات ثلاث درجات ، الدرجة الأولى هى المسماة بالعبادة وهى أدنى الدرجات فهى نازلة وساقطة جدا على ما يقول الرازى لأن صاحبها معبوده فى الحقيقة ذلك الثواب ، وقد جعل الحق وسيلته لنيل المطلوب ، ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة إليه فهو خسيس جدا على حد قوله (٢).

وليس الأمر عينه فى الدرجة الثانية لأن حاصلها أن يعبد الله لأجل أن يتشرف الإنسان بعبادته ولأنه يستحق العبادة والطاعة ، ومن ثم يتشرف بقبول تكاليفه بل يتشرف بالانتساب إليه ويسعى للوصول إليه لذلك كانت هذه الدرجة أعلى من سابقتها ، لكنها مع هذا ليست كاملة ، لأن المقصود بالذات غير الله (٣).

---

(١) الرازى : التفسير الكبير – المجلد السادس ص ٦
(٢) الرازى : التفسير الكبير – المجلد الأول ص ٣٠٥.
(٣) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

أما الدرجة الثالثة والأخيرة فهى أعلى مراتب العبادة على الإطلاق أو هى تحصل حين يعبد الإنسان الله لكونه إلها وخالقا ولكونه فى ذات الوقت عبدا له ، والإلهية لله تعالى توجب له الهيبة والعزة من ناحية ، ثم إن العبودية توجب له الخضوع والذلة من ناحية أخرى لهذا السبب كانت العبودية هى أعلى المقامات وأشرف الدرجات والدليل عليه قوله تعالى : "واعبد ربك حتى يأتيك اليقين "(١). ثم إن شرف هذه الدرجة يدل عليه قوله تعالى : "سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى"(٢). فلولا أن العبودية أشرف المقامات ، لما وصفه الله تعالى بهذه الصفة .

فالعبادة إذاً ركن ركين فى تحقيق الكمال الروحى للإنسان أو لنقل بعبارة أدق فى وصوله إلى المعرفة بالله وعن الله ، لأن الكمال لما كان محبوبا بالذات ، فإن أكمل أحوال الإنسان وأقواها فى كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله تعالى ، فبها يستنير قلبه بنور الإلهية وتتجمل أعضاؤه بجمال خدمة الله (٣). وهذه الثمرة لا يدركها إلا من حقق هذه العبادات المأمور بها شرعا ، حينئذ يقف على أحوالها ، ويزول عنه ولا شك ثقل الطاعات وتعظم حلاوتها فى قلبه (٤). هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الاشتغال بالعبادة كما يقول الرازى انتقال من عالم الغرور إلى عالم السرور ، ومن الاشتغال بالخلق إلى حضرة الحق ، وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة(٥).

---

(١) سورة الحجر:الآية ٩٩

(٢) سورة الإسراء:الآية ١.

(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الأول ص ٣٠٣.

(٤) الرازى : نفس المصدر ص ٣٠٤.

(٥) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

وفضلا عن هذا كله فإن مداومة العبد على القيام بكل العبادات هو فى حد ذاته حفظ للأمانة التى حملها الله للإنسان بدليل قوله تعالى : "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان"(١) وأداء الأمانة واجب عقلا وشرعا بدليل قوله تعالى : "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها" (٢). ومن هذه الحيثية كان أداء الأمانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات ، لذلك كانت العبادة والعبودية مقاما شريفا عند الرازى والذى يدل على ذلك آيات فى الذكر الحكيم منها قوله تعالى " ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين(٣) والذى يدل على كمالها أن عيسى عليه السلام أول ما نطق قال إنى عبد الله (٤) وكذلك قوله تعالى لموسى عليه السلام "إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى (٥). فقد أمره الله بعد التوحيد بالعبودية لأن التوحيد أصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا قوام لأحدهما إلا بالآخر على حد قول الرازى (٦).

أ- العبادة بين الشريعة والحقيقة :

ويحرص الرازى شأن الصوفية على ضرورة إقامة العبادة ظاهرا وباطنا ، إذ ليس يكفى من الأعمال أو العبادات القيام بها بالجوارح الظاهرة بل خلوصها لله تعالى بحيث تقع آثارها على الجوارح الباطنة إذ المطلوب

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٧٢.
(٢) سورة النساء الآية ٥٨.
(٣) سورة الحجر الآيات ٩٧-٩٩.
(٤) سورة مريم الآية ٣٠
(٥) سورة طه الآية ١٤.
(٦) الرازى : التفسير الكبير المجلد الأول ص ٣٠٥-٣٠٦.

من الأعمال الظاهرة كما يقول الرازى رعاية أحوال القلب فى إخلاص النية وتصفية الداعية عن الالتفاف إلى أى غرض سوى طلب رضوان الله تعالى وحده ولهذا ما يعضده من الآيات الدالة على ذلك [١]. كقوله تعالى : "وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين" [٢]. وقوله تعالى : "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى" [٣]. ويزيد الرازى الأمر توضيحا فيذكر أن قوله تعالى : " أفلا يعلم إذا بعثر ما فى القبور وحصل ما فى الصدور "[٤]. يدل على تخصيص أعمال القلوب بالذكر لأن أعمال الجوارح تابعة لأعمال القلوب ، فإنه لو لا البواعث والإرادات فى القلوب لما حصلت أفعال الجوارح [٥]. ثم إن قوله تعالى " هو الله فى السموات وفى الأرض يعلم سركم وجهركم "[٦]. يعضد أيضاً أن أعمال القلب تعلو أعمال الجوارح بوصفها محل النية والبواعث ، إذ المراد بالسر صفات القلوب ، وهى الدواعى والصوارف والمراد بالجهر أعمال الجوارح ، فلما تقدم السر على ذكر الجهر فلأنه المؤثر فى أعمال الجوارح[٧].

وإذا كان كذلك فلا غرو أن يرفع الرازى أعمال القلوب على أعمال الجوارح ، إذ المقصود ما يقول من الأعمال الظاهرة أحوال القلب لأن قوله تعالى : "وأقم الصلاة لذكرى " يدل على أن الصلاة مطلوبة لأجل أنها تفيد

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الخامس ص ٥٤٤.
(٢) سورة البينة الآية ٥.
(٣) سورة النجم الآية ٣٩.
(٤) سورة : العاديات الآيتان ٩،١٠.
(٥) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السادس عشر ص ٥٩٦.
(٦) سورة : الأنعام الآية ٣.
(٧) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السادس ص ٦٢٦.

الذكر ، فثبت بالتالى أن أعمال القلوب أشرف من أعمال الجوارح [١]. وقول الرازى يذكرنا تماما بقول المحاسبى العمل بحركات القلوب فى مطالعة الغيوب أشرف من العمل بحركات الجوارح [٢]. وليس بدعا ماذهب إليه الرازى أو المحاسبى من قبله ؛ لأن علو شأن أعمال القلوب مقارنة بأعمال الجوارح الظاهرة ، يرتد كما ذهب الرازى إلى أن القلب هو محل البواعث ، الأمر الذى له الأولوية فى النظر إلى قيمة الأعمال التى تؤديها الجوارح الظاهرة ، ويولى الرازى عناية بأعمال القلوب ؛ لأن أعمال المكلفين عنده على قسمين أعمال الجوارح وأعمال القلوب . وقد اهتم الفقهاء بالأولى فشرحوا أقسام التكاليف المتعلقة بها لكنهم فيما يتعلق بأعمال القلوب لم يبحثوا عنها البتة مع أن البحث عنها كما يقول أهم ، لأن أعمال الجوارح إنما تراد لأجل تحصيل أعمال القلوب والآيات فى كتاب الله ناطقة بذلك على حد قوله ولعله لهذا السبب صار القلب أمير الجوارح كما يقول السهروردى البغدادى (ت ٦٣٢هـ) بل لا تتحرك الجوارح إلا بتحرك القلب بالإرادة [٣]. ولهذا السبب عينه فإن الأعمال الظاهرة وإن كانت مطلوبة بوصفها داخلة فى الدين ، لكنها كما يقول ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) لا قيمة لها بغير أعمال القلوب ؛ لأنها من أصول الإيمان وقواعده [٤]. وإن كان هذا لا يعنى إهمال الأعمال الظاهرة بالكلية لأن كمال العبادة لا تتحقق

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الرابع عشر ص ٢١٨.

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٥٩.

(٣) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف - دار الكتاب العربى بيروت - الطبعة الثانية ص ٤٧٩.

(٤) ابن تيميه : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية - طبعة المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٩٩هـ ص ٣٧.

إلا بإقامة حدودها الظاهرة والباطنة من غير غلو ولا تفريط [١]. وهذا هو الذى جعل الرازى لا يرى فى الرهبانية كمالا روحيا يتفق والصوفية والمعتدلة التى تتفق وروحانية الإسلام .

والصلاة واحدة من أهم العبادات التى فرضها الحق تعالى على الإنسان كما فرض غيرها كالصيام والزكاة والحج ولهذا يتعين عليه إقامتها على نحو ما أمره الحق ، فهى - الصلاة - أول فريضة فرضها الحق تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم ، وهى فى الوقت ذاته آخر ما أوصى به أمته ، وآخر ما يذهب به الإسلام ، وأول ما يسأل عنه العبد ، وليس بعد ذهابها دين ولا إسلام ، وهى لما كانت بهذه الأوصاف مجتمعة فإن خطرها عظيم وأمرها جسيم [٢]. فليس بين الرجل وبين الشرك والكفر كما جاء في الحديث إلا ترك الصلاة [٣]. ولهذا كانت من لوازم المؤمنين لقوله تعالى: "إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا "[٤]. وبل هى خصيصة المؤمنين المتقين والعاملين لقوله تعالى:"هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون "[٥]. ومن ثم فالعبد مأمور بإقامتها والمحافظة على هذا فى كل أوقاتها لقوله تعالى:" وأقيموا الصلاة وآتوا

---

(١) زروق : قواعد التصوف - تصحيح محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٩٦٨ - القاعدة ٨٦ص ٥٢.

(٢) الجيلانى : الغنية لطالبى طريق الحق - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - ١٩٦٥ - الجزء الثانى ص ١١٠.

(٣) ابن قدامة : المحرر فى بيان الأحكام الشرعية - طبعة مكتبة السلام العالمية - بدون تاريخ ص ٣٢-٣٩ - والحديث رواه مسلم فى صحيحه ونصه:"بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة".

(٤) سورة : النساء الآية ١٠٣.

(٥) سورة : البقرة الآية ٢، ٣.

الزكاة " (١). وقوله تعالى:"حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين " (٢).

ولما كان هذا شأن الصلاة فقد صارت عبادة من أهم العبادات التي تربط العبد بربه ، ويكفي شاهدا على هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه:"قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين:فإذا قال العبد: بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى:ذكرنى عبدى وإذا قال:الحمد لله رب العالمين يقول الله:حمدنى عبدى وإذا قال:الرحمن الرحيم يقول الله:عظمني عبدى وإذا قال:مالك يوم الدين يقول الله:مجدنى عبدى وفى رواية أخرى فوض إلى عبده وإذا قال:إياك نعبد يقول الله:عبدنى عبدى ، وإذا قال:إياك نستعين يقول الله:توكل علي عبدي فإذا قال:إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى:هذا بينى وبين عبدى وإذا قال:اهدنا الصراط المستقيم يقول الله: هذا لعبدى ولعبدى ما سأل (٣). لهذا السبب كانت الصلاة من أهم العبادات التى تعطى للعبد أعلى درجات الكمال مع الله ؛ لأنها جامعة كما يقول الرازى "بين المعراج الجسمانى والمعراج الروحانى ، أما الأول فبالأفعال وأما الروحانى فبالأذكار (٤). ووصف الرازى للصلاة على هذا النحو ، لا يجعل منها مجرد عبادة جسدية تقوم بها الجوارح الظاهرة وحسب ، بل لابد من إقامة الإنسان لها بجوارحه الظاهرة والباطنة لتكون معراجا حقيقيا إلى

---

(١) سورة : البقرة الآية ٤٣.

(٢) سورة : البقرة الآية ٤٣٨.

(٣) أخرجه مسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه وابن حيان عن أبى هريرة ، انظر الإتحافات السنية ص ٢٦ .

(٤) الرازى : التفسير الكبير – المجلد الأول ص ٣٣٥.

الله ، ولكى تحصل الصلاة بهذا الوصف فلابد أن تكون حضورا دائما مـــع الله ، وما لم تكن كذلك كانت عيادة لا عبادة على حد قول الصوفية [١].

ويفصل الرازى أمر الصلاة بوصفها معراجا روحيا فيذكـــر أن أول شئ فيها هو التطهر ، وهذا ضرورى قبل الدخول فـــى الصـــلاة علـــى أى وصف كانت فنراه يقول " .. فإذا أردت أيها العبد الشروع فى هذا المعراج فتطهر أولا لأن المقام مقام القدس ، فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لأنك بالوادى المقدس طوى وأيضا فعندك ملك وشيطان فأنظر أيهمـــا تصـــاحب ودين ودنيا فأيهما تصاحب وعقل وهواء فأنظر أيهما تصاحب وخير وشـــر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص ، وكذلك القـــول فى كل الأخلاق المتضادة والصفـــات المتنافيـــة ، فـــأنظر إلـــى الطرفيـــن تصاحب[٢]. ولا نزاع أن الطهارة بحسب كلام الرازى لا يتوقف أمرها على إزالة النجاسات الحسية والظاهرية ، بل لابد وأن تشـــمل كـــل النجاســـات الباطنة . ولا غرو أن الطهارة الأولى تنصب على الجوارح الظاهرة ، وأن الثانية تنصب على الجوارح الباطنة ، وأميرها القلب ولا شك فى ذلك . ولهذا كان ابن القيم (ت ٧٥١هـــ) ألمعيا فى إشارته إلى أمر الطهارة من هـــذه الحيثية أيضا ، لأن الله تعالى لما شرع الوضوء للصلاة فالقصد منه طهارة الأعضاء من الأوساخ الحسية وأوساخ القلوب [٣]، لذلك صـــارت الطهـــارة عنده حسية وباطنة فى وقت واحد [٤].

---

(١) الشعرانى : لواقح الأنوار القدسية فى بيان العهود بدون تاريخ ، ص٢٨٥ .

(٢) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الأول ص ٣٣٥.

(٣) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة - صححه محمود حسن - مكتبه حميدو - الإسكندرية - الطبعة الثالثة ١٩٧٩ ص ٣٥١.

(٤) ابن القيم : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان - دار التراث العربى - القاهرة - ١٩٨٣ - الطبعة الولى الجزء الأول ص ٥٦.

فإذا كملت الطهارة بهذه الكيفية ، فإن العبد يلزمه أن يـــأتى بتكبــيرة الإحرام قبل الدخول فى الصلاة بأن يرفع يديه ليقول الله أكبر . ولكن رفع اليدين ليس مجرد حركة جسدية يؤديها العبد كشرط للدخول فى الصلاة ، بل لابد أن يلزم معه توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة ، وإنما يتحقق العبد بهـــذا الأمر فعليه أن يقطع نظره بالكلية عما سوى الله ويتوجه بكليته أو بالأحرى بقلبه وروحه وسره وعقله إلى الله وحده ليقول الله أكبر ، وحينئـــذ يصبـــح لقوله معنى ليكون الله أكبر من كل الموجودات وأعلى وأعظـــم مـــن كـــل المعلومات [١]. ومعنى هذا أن تكبيرة الإحرام ليست عملا ظاهريا فقط بـــل هى كذلك عمل قلبى فى المقام الأول ، يراد به انقياد القلب فى التوجه إلـــى الله وحده [٢]. فإذا كانت كذلك فحينئذ لا ينبغى أن يكون فى قلب المصلـــى حقيقة إلا الله ، وبحيث يمتلئ قلبه بكليته به حين ينطق بقوله الله أكبر [٣].

فإذا أدى المصلى تكبيرة الإحرام بهذه الكيفية فعليه بعد ذلك-كما يقول الرازى-أن يقول بعد ذلك سبحانك اللهم وبحمدك وفى هذا المقام يتجلى لـــه نور سبحات الجلال ثم يرتقى من التسبيح إلى التحميد ليقول تبارك اسمك ، وحينئذ ينكشف العبد فى هذا المقام نور الأزل والأبـــد ؛ لأن قولـــه تبـــارك إشارة إلى الدوام المنزه عن الإفناء والإعدام ، وذلك يتعلق بمطالعة حقيقـــة الأزل فى العدم ومطالعة حقيقة الأبد فى البقاء [٤]. ثم ليقل المصلى بعد ذلك

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الأول ص ٣٣٥.

(٢) الجيلى (عبدالكريم) : الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر - مكتبـــة صبيح القاهرة - ١٩٦٣م جزءان فى مجلد واحد - الجزء الثانى ص ٩٧.

(٣) المحاسبى : فهم الصلاة - تحقيق محمد عثمان خشـــت - مكتبـــة القـــرآن - القاهرة - ١٩٨٣ ص ٥٢.

(٤) الرازى : التفسير الكبير - المجد الأول ص ٣٣٥.

وتعالى جدك ، وهو إشارة كما يقول الرازى إلى أن الله تعالى أعلى وأعظم من أن تكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة فى القـــدر المذكــور .

ولابد من أن يقول المصلى بعد ذلك ولا إله غيرك ، لأنه إشارة إلى أن كل صفات الجلال وسبحان الكمال لله تعالى لغيره ، فهو الكامل الذى لا كـــامل إلا هو [١]. فإذا أتم المصلى تحقيق هذا فى صلاته ، فليعد إلى نفسه وحاله ، وليقل وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض ثم ليقل ســبحانك اللهــم وبحمدك ، فإن قال ذلك فهذا هو معراج الملائكة المقربين وهو المذكور فى قوله تعالى " ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك " [٢].وهو أيضا معراج محمــد صلى الله عليه وسلم لأن معراجه فتح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك ، وقوله وجهت وجهى فهو معراج الخليل إبراهيم عليه الســـلام وأمــا قولــه " إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين "[٣]، فهو معراج محمـــد الحبيب صلى الله عليه وسلم ، فإذا قرأ العبد هذين الذكريــن فــى صلاتــه

فحينئذ يكون قد جمع بين ، -كما يقول الرازى- بين معراج أكابر الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الأنبياء المرسلين [٤]. فإذا انتهى العبد من هذه الحالة بتمامها فليقل بعد ذلك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، ليدفع بذلـــك ضرر العجب من نفسه ثم يشرع فى قراءة الفاتحة ، وحينئذ يفتح لـــه مــن أبواب الجنة ثمانية أبواب الأول هو باب المعرفة والثانى هو بـــاب الذكــر والذى يحققه قوله بعد ذلك بسم الله الرحمن الرحيم ثم الباب الثالث وهو باب الحمد وهو قوله الحمد لله رب العالمين ثم الباب الرابع باب الرجاء وقولـــه

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجد الأول ص ٣٣٦.

(٢) سورة : البقرة الآية ٣٠.

(٣) سورة : الأنعام الآية ١٦٢.

(٤) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الأول ص ٣٣٧.

الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الإخلاص المتولد من العبودية ومعرفة الربوبية حين ينطق بقوله تعالى إياك نعبد وإياك نستعين ، والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال تعالى:"أمن يجيب المضطر إذا دعاه"[١]. وقوله تعالى:"أدعونى أستجب لكم"[٢].والباب الثامن باب الإقتداء بالأرواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بأنوارها يقول المصلى الذين:أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين ، فإذا كان ذلك كذلك فهذا ما يحصل فى الصلاة من المعراج الروحانى [٣].

وأما الصلاة من حيث المعراج الجسمانى ، فلا تخلو كذلك من دلالة عرفانية أو صوفية عند شيخنا الرازى ، إذ ينبغى أن تكون كذلك عبادة جامعه لحركة الجوارح الظاهرة أو أعضاء الجسم وحركة الجوارح الباطنية ولا يتهيأ للعبد أن يحقق هذه الصورة للصلاة إلا إذا قصد المصلى منها وجه الله [٤]. ليكون من جملة من قال تعالى فى حقهم يريدون وجهه [٥]. فإذا كانت الصلاة بهذه الحيثية ، فإن الدخول الحقيقى لحضرة الألوهية ، يستلزم من المصلى أن يحقق طهارته ظاهرا وباطنا على قدر مقام الألوهية ، وكما أن من أراد الدخول على السلطان الأعظم ، وجب عليه أن يطهر نفسه من الأدناس والأنجاس ، فكذلك يفعل المصلى ، وإذا كانت كذلك ضرورة لإزالة النجاسات من الغالب ، ويبقى أمر القلب بحاجة إليها وإنما يتحقق ذلك بطهارته بالتوبة فهى وسيلته إلى هذا ، وأعلاها هو الحاصل

---

(١) سورة : النمل الآية ٦٢.

(٢) سورة : غافر الآية ٦٠.

(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الأول ص ٣٢٧.

(٤) سورة الكهف : الآية ٢٨

(٥) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الأول ص ٣٤

للصديقين في صلاتهم ، فطهارتهم من كان ما سوى اللـــه [١] . فـإذا بـدأ المصلى الدخول في الصلاة بتكبيرتها بقوله اللـــه أكـبر ، فيتعيـن عليـه استحضار كل الأقسام الروحانية والجسمانية ، ويوقن بقلبه أن الله أعظم من كل المخلوقات على اختلاف أنواعها وأجناسها ثم يبدأ بعـد ذلـك بقـراءة الفاتحة وعليه أن يجعلها مرآة يبصر فيها عجائب الدنيا والآخرة ، ويطـالع فيها أسماء الله الحسنى[٢].

ومن البدهى أن الصلاة بهذه الكيفيـة لا تكـون إلا لمـن أقاموهـا بأرواحهم ومبانيهم وقوالبهم ، فكانوا بذلك في كل حركة منها وكـل قـول يتلفظون به في صلاتهم ، يستشعرون الله وما ثم شاغل لهم عنه في ركـن من أركان الصلاة ، ومثل هذه الصلاة هي التي يحرص عليها الأوليـاء أو العارفون من الأولياء . وهذا هو الذى يريده شيخنا الرازى من أمر الصلاة فلا تكون حركات وأقوال يرددها اللسان بل أفعال ترفع صاحبها إلى أعلـى عليين ولذلك يتعين على المصلى أن تكون كل آية من آيات فاتحة الكتـاب مفتاحا له في العروج إلى الملأ الأعلى ليشهد بها وعنها ما لم يشهده غيرهم – فإذا قال المصلى:بسم الله ، فلابد أن يبصر بها أن الدنيا كلها قد قامت بما فيها من السموات والأرضين باسمه تعالى ، فإذا نطق بقوله:الحمد للـه رب العالمين ، فعليه أن يبصر به أمر الآخرة ، فإذا وصل إلى قوله تعالى:إيـاك نعبد ، فلابد أن يبصر به عالم الشريعة ، فإذا قال وإياك نستعين فعليـه أن يبصر به الطريقة ، فإذا نطق بعده بقوله:اهدنا الصراط المستقيم فقد لزمه أن يبصر به الحقيقة [٣]. ولعل كلام الرازى عن الشريعة والطريقـة والحقيقـة

---

(١) الرازى : التفسير الكبير – المجلد الأول ص ٣٤

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

(٣) الرازى : نفس المصدر ص ٣٤١ وما بعدها .

يؤكد ما سبق وأن ألمحنا إليه من أن كل عبادة وكل حركة عنده لابد فيهـــا من كمال الظاهر وكمال الباطن ، بل إن الأخير عنده هو الأهم لأنه حركات القلوب . فإذا قال المصلى بعدئذ صراط الذين أنعمت عليهم ، تعين عليه أن يبصر به درجات أرباب السـعادات وأصحـاب الكرامـات مـن النبيين والصديقين والشهداء والصالحين . فإذا جاء إلى قولـه غـير المغضـوب عليهـم ، لزمه أن يبصر به مراتب أهل الفساق فإذا وصل إلـى قولـه ولا الضالين تعين عليه أن يبصر دركات أهل الكفر والخزى والنفاق (١).

بيد أن الصلاة وإن كانت تستلزم حركات من أعضاء الجسـم مـن القيام والركوع والسجود والجلوس فكل هذه الحركات لا ينبغى أن تنفك عن الخشوع والتعظيم والحياء لله ، ويحرص الرازى على توكيد هذه المعـانى الباطنة لصلاح هذه الأركان من الصلاة ، فالخاشع فى صلاتـه لا بـد وأن يحصل له فيما يتعلق بالقلب من الأفعال نهاية الخضوع والتذلل للمعبـود ، ومن الترك أن لا يكون ملتفت الخاطر إلى سوى التعظيم لله ، ومما يتعلـق بالجوارح أن يكون مطرقا فلا يلتفت يمينا ولا شمالا ..." (٢). وهـذا هـو المراد من قوله تعالى " قد أفلـح المؤمنـون الذيـن هـم فـى صلاتهـم خاشعون(٣). فإذا أقام المصلى صلاته بهذا الخشوع والخضوع والتواضـع فالتعظيم لله ، فحينئذ تنثال عليه فى صلاته ثمراتها ، بما يفيض الله عليـه من الأنوار لاسيما فى حال سجوده ، باعتباره أقرب ما يكون فيه المصلى- بوصفه عبدا - بين يدى الله عز وجل (٤). ونظرة الرازى للصلاة من هـذه الحيثية ، تعنى من حيث هى كونها معراجا روحيا وجسمانيا ، تقترب ممـا

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الأول ص ٣٤١.

(٢) الرازى : المصدر السابق - المجلد الحادى عشر ص ٣٤٢.

(٣) سورة المؤمنون الآية ١

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ١٧٠

قاله ابن سينا والصوفية في شأنها ، فالصلاة عند ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) على قسمين ظاهر وباطن ، والأول هو الرياضي وهو الظاهر والمأمور به شرعا والمعلوم وضعا ، والثاني باطن وهو الحقيقي [١]. والأول يتعلق بحركات الصلاة وأفعالها ، والثاني هو ماهية الصلاة أو لنقل قصدها أو سرها بوصفها عند ابن سينا اتصالا بالله ومناجاة من العبد لربه وهذا هو الذي جعلها عنده مشاهدة للحق بالقلب الصافي والنفس المجردة المطهرة عن الأماني [٢].وكلام ابن سينا ولاشك يرمي في حقيقته إلى جعل الصلاة اتصالا حقيقيا بالله ، وإذا كانت الصلاة بهذه الكيفية من العبد حاز من خلالها على الكثير من الخيرات ونال بها من التجليات والأنوار . لذلك فلا غرابة أن يلح الرازي على ذلك كما يلح الصوفية على هذه المعاني الباطنة في الصلاة ، فكل من صلى بجسده وقام بأركانها ، كما أمره الحق وأنزلها بهذه المعاني في كل ركن من أركانها ، كما يقول الشعراني (ت ٩٧٣م) وفهم بروحه وعقله تلك المعاني الباطنة فيها ، كما ينبغي فقد صلى بجسده وقلبه وروحه ، ومن لم تكن صلاته كذلك ، فقد رحل تحت مشيئة الله تعالى[٣].

والصوم أيضاً عبادة ضرورية للكمال الروحي عند الرازي شأنها شأن كل العبادات التي فرضها الحق تعالى فلزم على العبد أن يقوم بها على أكمل وجه لأنه مأمور بالصوم في قوله تعالى:"يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم

---

(١) ابن سينا : رسالة في ماهية الصلاة - ضمن مجموعة رسائل أخرى جمعها الدكتور حسن عاصي وقدم لها في كتابه التفسير القرآني واللغة الصوفية ص ٢١٦.

(٢) ابن سينا : نفس المصدر ص ٢١٦ - ٢١٧ وراجع ما كتبه أستاذنا الدكتور عاطف العراقي بشأن هذا الجانب الصوفي عند ابن سينا في كتابه ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٩٣.

(٣) الشعراني : أسرار أركان الإسلام ص ٤٧ .

الصوم كما كتب على الذين من قبلكم [١]. وقوله تعالى " شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه "[٢]. وللصوم خصوصية بين سائر العبادات التى فرضها الحق تعالى ، فقد اختص به الحق تعالى لنفسه لما قال فى الحديث القدسى كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لى وأنا أجزى به [٣]. فقوله تعالى الصوم لى يرتد إلى صفة الصمدية ، والصمد هو الذى لا جوف له ، فلا يحتاج إلى الطعام والشراب [٤]. ولهذا نسبه الحق تعالى لنفسه لأن حقيقة المخلوق تقتضى التغذى وحقيقة الخلق تعالى بخلاف ذلك . ومن ثم كانت صفه الصمدانية وصفا له تعالى وحده [٥].

لذلك كان الصوم عبادة تحقق كثيرا من الكمال الروحى لصاحبها لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى ، لأنه يروع صاحبه عن الأشر والبطن والفواحش [٦].على نفس الإنسان ، وتهوين من لذات الدنيا ورياستها لأن الصوم يكسر كما يقول الرازى شهوة البطن والفرج [٧].ولهذا فإذا لم يكن الإنسان واعيا بالقصد من الصوم لصار عبدا للذات واسترقته الرغائب والشهوات تماما ولأجل هذا فرض الله الصوم كسرا للشهوات وقطعا لأسباب الاسترقاق [٨]. فإذا استطاع العبد أن يعتاد هذه العبادة – الصوم –

---

(١) سورة : البقرة الآية ١٨٣.

(٢) سورة البقرة الآية ١٨٥.

(٣) انظر الإتحافات السنية فى الأحاديث القدسية تحقيق محمد المدنى ص ٢٥٠.

(٤) الطوسى (السراج) اللمع ص ٢١٦-٢١٧.

(٥) الهجويرى : كشف المحجوب - الجزء الثانى ص ٥٦٤.

(٦) الرازى : التفسير الكبير – المجلد الثالث ص ٥٦.

(٧) الرازى : المصدر السابق – المجلد الثالث ص ٥٦.

(٨) الشعرانى : أسرار أركان الإسلام – تحقيق عبدالقادر عطا – دار التراث العربى - القاهرة ١٩٨٠ ص ٥٥.

ويدرك مبناها ، كانت له عونا فى طريق الكمال الروحى ، ووسيلة تقربه من الاتصال بعالم الملأ الأعلى ، لأن من أكثر الصوم هان عليه هذين الأمرين - شهوة البطن والفرج ، فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ، ومهونا له أمر الرياسة فى الدنيا وذلك جامع لأسباب التقوى(١).

ومما يؤكد هذا كما يقول الرازى أن قوله تعالى لعلكم تتقون يدل على هذا ، لأن الشىء كلما كانت الرغبة فيه أكثر ، كان الاتقاء عنه أشق على النفس . ولاشك أن الرغبة فى المطعوم والمنكوح أشد من الرغبة فى سائر الأشياء بالنسبة للإنسان ، فإذا سهل عليه اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح كان اتقاء الله بترك الأشياء أسهل وأخف على حد قول الرازى(٢)

ولا يقل الذكر أهمية عن الصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها من العبادات التى شرعها الله تعالى ، بل عبادة ضرورية للكمل من المؤمنين خاصة وأنها عبادة لا تتقيد بوقت دون وقت بل يتاح للإنسان القيام بها فى كل أوقاته أناء الليل وأطراف النهار . ولهذا لم يفت الرازى أن يكشف عن أهمية الذكر باعتباره وسيلة ضرورية فى تحقيق الكمال الروحى للإنسان شأنها شأن بقية العبادات الأخرى التى فرضها الله تعالى . ومما يضاعف من أهميته أنه عبادة مأمور به لقوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا (٣). ولهذا جعله الصوفية منشور الولاية (٤). بل أنه عماد الدين ومنبه الغافلين وأخف الأعمال وأشرف الأحوال (٥).

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثالث ص ٥٦-٥٧.

(٢) الرازى : المصدر السابق - المجلد الثالث ص ٥٧.

(٣) سورة : الأحزاب الآية ٤١.

(٤) القشيرى : الرسالة القشيرية - الجزء الثانى ص٤٦٥.

(٥) بنانى (أبو بكر) : مدارج السلوك إلى مالك الملوك تصحيح أحمد بن الحاج الرباطى - مطبعة الجمالية - القاهرة ١٣٣٠هـ ص ٥٤.

ومن هذه الوجهة كذلك حرص الرازى على بيان أهمية الذكر كعبادة وعمل قلبى تنعكس آثارها على جوارح الإنسان وليس اللسان فقط ، شأنه فى ذلك شأن بقية العبادات ، إذا أراد الإنسان تحقيقها والإتيان بها على الوجه الأتم ، لهذا يجب على الذاكر أن يكون فى نفسه عازما بمعانى الأذكار التى يقولها بلسانه مستحضرا لصفات الكمال والعز والعلو والجلال والعظمة [١].

والذكر على ثلاثة أنواع عند الرازى ذكر باللسان وذكر بالقلب وذكر بالجوارح . أما الذكر باللسان فإنما يحصل بالألفاظ الدالة على التحميد والتسبيح [٢]من ناحية وبقراءة القرآن الكريم وتلاوته وتدبر معانيه وأحكامه من ناحية أخرى [٣].

أما الذكر بالقلب فينقسم إلى ثلاثة أنواع أولهما أن يتفكر الإنسان فى دلائل الذات والصفات ، وفى ذلك زيادة بتمام معرفته بكمال الذات الإلهية وجلال صفاتها [٤]. وأن يتفكر كذلك فى الجواب عن الشبه القادحة فى تلك الدلائل [٥]. وثانيهما أن يتفكر الإنسان فى دلائل التكاليف الإلهية من الأمر والنهى والوعد والوعيد ، ويحرص على الوقوف على حكمها واستكناه أسرارها ، فإذا حصل له ذلك تيسر له القيام بها وسهل عليه حينئذ فعل الطاعات وترك المحظورات [٦]. وثالثها أن يتفكر الإنسان فى أسرار

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السابع ص ٤٢١.
(٢) الرازى : لوامع البينات ص ٤٨.
(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثانى ص ٥٣٤.
(٤) الرازى : لوامع البينات ص ٤٧.
(٥) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثانى ص ٥٣٤.
(٦) الرازى : لوامع البينات ص ٤٨ وأيضا المجلد الثانى ص ٥٣٤.

المخلوقات التى خلقها الحق تعالى ، وبحيث تصبح كل ذره من تلك الذرات المخلوقة أمامه كالمرآة المجلوة المحازية لعالم الغيب ، فإذا نظر إليها بعين عقله وقع شعاع بصره الروحانى على عالم الجلال ، وهذا النوع أكمل أنواع الذكر القلبى عند الرازى وهو مقام لا غاية له وبحر لا ساحل له على حد قوله [١].

وأما النوع الثالث فهو ذكر الله تعالى بالجوارح وإنما يتحقق العبد بهذا الذكر حين تصير كل جارحة من جوارحه الظاهرة مستغرقة تماما فى الطاعات وخالية عن المنهيات وإذا كانت كل الجوارح الظاهرة على هذا النحو ، كانت ذاكرة الله بحكم هذه الطاعة فى كل الأحوال . ولهذا السبب كما يقول الرازى سمى الله تعالى الصلاة ذكرا [٢].فقال تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض واسعوا إلى ذكر الله [٣]. وهذا هو المعنى الذى يجب أن يفقهه العبد الكامل فى إيمانه من قوله تعالى " اذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون [٤]. لأنه يتضمن الأمر بجميع الطاعات ، لأن قوله تعالى أذكركم لابد من جمله على إعطاء جميع الكرامات بالخيرات وأولها كما يقول الرازى الثواب الذى هو الغاية القصوى فى طلب أرباب الشريعة ، ثم التعظيم الذى هو الغاية القصوى لطلب أرباب الطريقة ، ثم الرضوان الذى هو الغاية القصوى لطلب أرباب الحقيقة [٥].

---

(١) الرازى : لوامع البينات ص ٤٨ وأيضا التفسير الكبير - المجلد الثانى ص ٥٣٤.
(٢) االرازى : لوامع البينات ص ٤٩.
(٣) سورة : الجمعة الآية ٩.
(٤) سورة : البقرة الآية ١٥٢.
(٥) الرازى : لوامع البينات ص ٤٩ الشريعة فى اصطلاح الصوفية أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية فالشريعة بتكليف الحق والحقيقة أنباء عن

فالذكر إذاً ليس مجرد كلمات تتمتم بها الشفاه دون أن يعى صاحبها معناها ، وإنما الذكر بالمعنى الأتم أن يستحضر الذاكر ما يردده اللسان فى قلبه ، فإن لم يحصل الذكر بهذه الكيفية فليس صاحبه بذاكر حقيقة . ولن يحظى حينئذ بثمرة ذكره فى تقوية صلته بربه ولعله لهذا السبب ألح الرازى فى توكيد هذه الحقيقة فى شأن الذكر ، فإذا كان الذكر باللسان عاريا عن ذكر القلب كان عديم الفائدة على حد قوله [١]. وتلك إشارة لطيفة من الرازى فإن الذكر الحقيقى إذا لم يجعل صاحبه حاضرا مع مذكوره فقد انعدم جدواه وفقد معناه ، لذلك ألح الصوفية على أن الذكر لفظ لا يدرك إلا إذا حصل لهم ثمرته والتى هى دوام الحضور مع الله فى جميع الأحوال [٢]. ولهذا فالذكر الحقيقى عندهم-كما يقول ابن عطاء الله السكندرى (ت ٧٠٩ هـ)- وسيلة للتخلص مع الغفلة والنسيان بدوام حضور القلب مع الله [٣].

فإذا حصل الذكر بهذا المفهوم الذى يؤكده الرازى فإن ثمرته دوام اتصال العبد بربه واستحضاره فى كل حال من أحواله وليس فى وقت دون وقت ، فإن القلب إذا غفل عن ذكر الله ، وأقبل على الدنيا وشهواتها وقع فى باب

= تصريف الحق انظر الرسالة القشيرية الجزء الأول ص ٢٩٦ - انظر كشف المحجوب للهجويرى الجزء الثانى ص ٦٢٧ . انظر مدارج السلوك لأبى بكر البنانى - طبعة المطبعة الجمالية القاهرة ص ١٠٨ - انظر الفتوحات الإلهية فى نفع أرواح الذوات الإنسانية لزكريا الأنصارى - تقديم بدوى طه علام - مكتبه الأداب - القاهرة ١٩٩٢ ص ٢٠ .

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السابع ص ٤٢١.

(٢) الشعرانى : لوافح الأنوار القدسية - طبعة المطبعة الميمونية - القاهرة - بدون تاريخ ص ٦.

(٣) ابن عطاء الله السكندرى : مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح - طبعة القاهرة - بدون تاريخ ص ٣.

الحرص وزمهرير الحرمان ، ولا يزال ينتقل من رغبة إلى رغبة ومن طلب إلى طلب ، ومن ظلمة إلى ظلمة فإذا انفتح قلبه فإن ذكر الله ومعرفة الله يخلص من نيرات الآفات ...... (١). فإذا حصل ذلك فى قلب الذاكر فحينئذ سيتحقق بمعرفة رب السموات والأرض (٢). وهذا شأن الذكر الحقيقى عند الرازى . على أن هذا ليس هو المهم فى شأن الذكر عنده ، بل الأهم من هذا كله أنه فطن للدلالة العرفانية للذكر لأن الذكر اللسانى إن حصل عنده بشرط حضور الذاكر مع مذكوره ، فحينئذ تنثال عليه المعارف . ويكشف الرازى عن هذا بقوله " .. إذا حضر الذكر اللسانى بحيث يسمع نفسه حصل أثر من ذلك الذكر اللسانى فى الخيال ثم يصعد من ذلك الأثر الخيالى مزيد أنوار وجلايا إلى جوهر الروح ، ثم تنعكس من تلك الإشراقات الروحانية آثار زائدة إلى اللسان ، ومنه إلى الخيال ثم مرة أخرى إلى العقل ، ولا تزال تنعكس هذه الأنوار من هذه المرايا بعضها إلى بعض ، وتستكمل بعضها ببعض ، .. ولما كان لا نهاية لتزايد المراتب ، لاجرم ولا نهاية لسفر العارفين فى هذه المقامات العالية القدسية ، وذلك بحر لاساحل له ومطلوب لانهاية له "(٣) .فإذا كان ذلك كذلك فإن الرازى يتفق تماما مع الصوفية ، فليس الذكر عندهم عبادة قلبية وحسب ، بل هو كذلك وسيلة من وسائل العرفان ولهذا السبب جعله البعض اسما لأعمال القلوب كلها من مقامات اليقين ومشاهدة العلوم من الغيب (٤) .

---

(١) الرازى : التفسير الكبير – المجلد السابع ص ٣٦٧.

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

(٣) الرازى : التفسير الكبير –المجلد السابع ص ٤٢٦.

(٤) المكى (أبو طالب) : قوت القلوب طبعة مصطفى البابى – القاهرة ١٩٦١- الجزء الأول ص ٣٩.

ويكشف الرازى عن نزعة صوفية حين يوازن بين أفضلية الفكر والذكر ويفصح وفى سياق عرضه لتلك الموازنة تفضيله للذكر على الفكر. فيذكر أن العلماء قد اختلفوا فى ذلك فقال بعضهم أن الفكر أفضل من الذكر واحتجوا على ذلك بوجوه :

الحجة الأولى : أن الفكر عمل القلب والروح والذكر عمل اللسان بالجسم ، ولما كان الروح أفضل من الجسم ، فإن الأمر يوجب عندهم لذلك أن يكون الفكر أفضل من الذكر .

الحجة الثانية : أن الفكر ضده الجهل ، ومن كان هذا وصفه كان كافرا ، ولذلك كان للفكر عندهم مكانة أعلى من الذكر أو قد يحصل الفوز برحمة الله بدون الذكر لأن من عرف الله بالدليل ولم يحد مهلة الذكر كان من أهل الجنة ، بل الإنسان قد يبلغ فى آخر الأمر إلى حيث يكون ترك الذكر له أفضل .

الحجة الثالثة : أن من كان ناطق العقل أبكم اللسان كان من الفائزين أما من كان ناطق اللسان ابكم العقل كان من المنافقين ، فالفكر لهذا أفضل عندهم من الذكر .

الحجة الرابعة : أن ترك الفكر كفر وترك الذكر معصية والكفر أقبح من المعصية ، ولهذا كان الفكر أفضل من الذكر .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : "الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض"(١) . يدل على أن

---

(١) سورة : آل عمران الآية ٩١.

الذكر فاتحة درجات الصديقين ، لأن الفكر خاتمة أمرهم ولهذا فالغاية في كل شئ أفضل من المبدأ ، فالفكر لهذا السبب كان أفضل من الذكر .

الحجة السادسة : أن الذكر طاعة عظيمة ومع كونها طاعة عظيمة فهى وسيلة للقرب الذى هو أعظم الطاعات إذ لو لا الفكر لما تميز الحق من الباطل والذكر وإن كان فى نفسه عبادة لكنه ليس وسيلة إلى عبادة أخرى فوجب أن يكون الفكر أفضل من الذكر .

الحجة السابعة : أن الفكر طلب نفسانى لوجدان المطلوب وهو فعل شاق و الذكر ليس كذلك فإذا كان الفكر أشق كان أكثر ثوابا بالنص ، ولهذا فالفكر أفضل من الذكر .

الحجة الثامنة : أن الذكر باللسان إن لم تحصل معه المعرفة بالقلب فهو ساقها ، وإن جهلت المعرفة معه فتلك المعرفة لا تحصل إلا بالفكر ، والذكر إنما يكمل بالفكر والفكر غنى فى كماله حقه عن الذكر لذلك كان أفضل فى نظرهم .

الحجة التاسعة : أن صاحب الفكر يظل دوما فى الترقى من درجة إلى أخرى أغلى منها وصاحب الذكر يكون كالواقف وحينئذ فالفكر أفضل من الذكر .

الحجة العاشرة : أنه نقل عنه النبى عليه الصلاة والسلام أنه كان دائم الفكر ولم ينقل عنه أنه كان دائم الذكر فالفكر بهذا أفضل من الذكر[١].

ويذكر الرازى حجج الذين يجعلون الذكر أفضل من الفكر . وفى سياق عرضه يميل إلى هذه الحجج ولذلك نذكر بعضا منها :

---

(١) الرازى : لوامع البينات ص ٦٥ ٦٦.

الحجة الأولى : أن أهل الجنة ليس لهم فكر ولكن لهم ذكر فوجب أن يكون الذكر أفضل من الفكر . ويؤيد الرازى علو الذكر على الفكر من هذه الحيثية ومما يدل عليه عنده أن المعارف فى الجنة ضرورية وأن الفكر تعب ونصب وأهل الجنة لاينالهم فيها نصب ثم أنهم إذا أرادوا العلم حصل لهم ذلك العلم لقوله تعالى وهم فى ما اشتهت أنفسهم خالدون [١] . يضاف إلى ذلك أن الناظر كما يقول الرازى طالب والطالب فاقد للمطلوب وفقدان المطلوب حجاب والحجاب صفة الكفار لا صفة المؤمنين وفى هذا كله ما يجعل الذكر عند الرازى أفضل من الفكر [٢] .

الحجة الثانية : أن آخر مراتب النبى صلى الله عليه وسلم فى التصاعد والتزايد فى المعراج هو أنه صار مأمورا بالذكر لما قال لا أحصى ثناء عليك كما أثنيت على نفسك ولم يؤمر بالفكر فوجب أن يكون الذكر أفضل من الفكر .

الحجة الثالثة : أن السيار فى أخر سيره يستغنى عن الفكر بل العلوم تتجلى فى قلبه من عالم أنوار الربوبية كما قال تعالى وعلمناه من لدنا علما [٣] والسيار لا يستغنى عن الذكر لذلك كان أفضل من الفكر [٤] .

الحجة الرابعة : ذكر الله تعالى أن آخر مراتب أهل الجنة فى تزايد درجاتهم ليس إلا الذكر وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين [٥] وهذا يدل على أن الذكر أفضل الأعمال وإلا لم يقع الختم به [٦] .

---

(١) سورة : الأنبياء الآية ١٠٢.
(٢) الرازى : لوامع البينات ص ٦٦.
(٣) سورة : الكهف الآية ٦٥ .
(٤) الرازى : لوامع البينات ص ٦٧.
(٥) سورة : الحجر الآية ٩٨.
(٦) الرازى : لوامع البينات ص ٦٧ .

الحجة الخامسة : أن الفكر مقام يشترك فيه الصديق والزنديق والمؤمن والمنافق والغيب والحاضر ، أما الذكر فمقام الأولياء والعارفين والمقربين ، فوجب لهذا السبب كما يقول الرازى أن يكون أفضل من الفكر[١] .

الحجة السادسة : إن الفكر لا يكون إلا فى المخلوقات لأن الفكر انتقال من شئ إلى شئ ، وهذا يستلزم لا محالة متنقلا عنه ومنتقلا إليه ، وذلك لا يجوز فى حق الواحد ، أما الذكر فلا يحصل كماله إلا فى الواحد، لأنه لا يكمل إلا إذا كان الذكر واحدا لأنه إذا كثر المذكور كان الاشتغال بذكر كل واحد مانعا عن الاشتغال بذكر الآخر[٢] .

الحجة السابعة : أن الفكر فيه خطر إذ يفضى إلى الشبهة وقد يفضى إلى الحجة ، ولهذا كان أصحاب الأفكار كثيرا ما يقعون فى أنواع الأباطيل وأنواع الكفر والإلحاد ، وأما الذكر فلاحظ فيه من ذلك كله ، لأن صاحبه يكون مستقرا بقلبه على عبوديته مستنير الروح بأنوار معرفته[٣] .

الحجة الثامنة : أن الفكر يقتضى توزع النظر وتكثير الاعتبارات لأن صاحبه ما لم ينظر فى الحوادث الكثيرة ، فلن يعثر بالتالى على الدليل الذى يطلبه ، ولا كذلك الذكر فإنه إلى التوحيد اقرب ، لأن اللسان مشغول بالواحد ، والقلب كذلك متوجه إلى الواحد ولما كانت أعلى درجات العبودية هى التوحيد ، كان الذكر لهذا السبب بالذات أفضل من الفكر[٤] .

---

(١) الرازى : لوامع البينات نفس الصفحة .

(٢) الرازى : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) الرازى : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) الرازى : المصدر السابق ص ٧٨.

الحجة التاسعة : الترغيبات الواردة فى الذكر أكثر قال تعالى " يـــا أيها الذين آمنوا اذكروا الله كثيرا" [١] ولم يقل شئ من الآيات تفكروا فكـــرا كثيــــرا ، وقـــال والذاكريـــن والذاكــرات [٢] . ولـــم يقـــل والمتفكريـــن والمتفكرات[٣] .

الحجة العاشرة : أن الله أمر بالذكر فقال :" اذكـــروا اللـــه ذكـــرا كثيرا"[٤] . وقال اذكرونى أذكركم [٥] . ونهى عن الفكر فى الله فقال عليـــه الصلاة والسلام تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله [٦] وهذا يدل علـــى أن صاحب الذكر مشغول بالحق وصاحب الفكر مشغول بما ســـواه فيكـــون الذكر أفضل [٧] .

الحجة الحادية عشرة : الذكر توصل إلى الحـــق والفكـــر وصـــل بالخلق إلى الحق ، وبعبارة أخرى الفكر ذهاب إلى الله والذكر حضور مـــع الله ، وفى هذا ما يدل على أفضلية الذكر على الفكر [٨] .

الحجة الثانية عشرة : أنه تعالى لما وصف المقربين مـــن عبـــادة وصفهم بالذكر والتسبيح أكثر من وصفهم بالفكر فقال فى وصفه الملائكـــة

---

(١) سورة : الأحزاب الآية ٤١.
(٢) سورة : الأحزاب الآية ٣٥.
(٣) الرازى : لوامع البينات ص ٦٩.
(٤) سورة : الأحزاب الآية ٢١.
(٥) سورة : البقرة الآية ١٥٢.
(٦) انظر فى تحقيق الحديث ما أورده الشيبانى فى تمييز الطيب من الخبيث فيمـــا يدور على السنة من الحديث – حيث ذكر أن له طرقا عن ابن عبـــاس وابـــن عمر وعبدالله بن سلام وأسانيدها ضعيفة ص ٥٨.
(٧) الرازى : لوامع البينات ص ٦٩.
(٨) الرازى : المصدر السابق ص ٦٨ – ٦٩.

فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون[١] وحكى عن جملة الملائكة قولهم سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا[٢] وحكى عن ذى النون أنه قال فى الظلمات " لا إله إلا أنت سبحانك إنى كنت من الظالمين [٣] . وقال للحبيب محمد سبح اسم ربك الأعلى [٤] ثم بين سبحانه أن كل المخلوقات مسبحة خاضعة خاشعة فقال تعالى وإن من شئ إلا يسبح بحمده [٥] . وهذه المبالغة العظيمة وارده فى كتاب الله تعالى فى تعظيم حال الذكر ولا رأينا مثلها فى الفكر فعلمنا أن الذكر أفضل [٦] .

الحجة الثالثة عشرة : الذكر ظاهر والفكر خفى والعبادة الظاهرة اشرف من العبادة الخفية لأن العبادة الظاهرة قد تصير مرغبة فى أن تفتدى بها ويأتى بها أو بمثلها ، ولهذا يدل على أن الذكر أفضل من الفكر[٧] . فإن اعترض البعض بأن قالوا أن العبادة الظاهرة قد يشوبها الرياء بينما العبادة الخفية ليست كذلك ، فإن ذلك قد يكون صحيحا فى حق المبتدئين كما يقول الرازى وليس الأمر كذلك فى حق الأولياء[٨] . وإذا كان ذلك كذلك – فإن الذكر يصبح ضرورة للسائرين فى طريق الله تعالى طلبا لكمال المعرفة . لكن العبادة لا تقف عند حد هذا الحد بل يلزمها كذلك أن يتحقق العبد بكل

---

(١) سورة : فصلت الاية ٣٨.

(٢) سورة : البقرة الآية ٤١.

(٣) سورة : الأنبياء الآية ٨٧.

(٤) سورة : الأعلى الآية ١.

(٥) سورة : الإسراء الآية ٤٤.

(٦) الرازى : لوامع البينات ص ٧٢.

(٧) الرازى : المصدر السابق ص ٧١ .

(٨) الرازى : المصدر السابق ونفس الصفحة

صفة أحبها الحق تعالى . وتلك هى منازل العبادة لتكون بالتالى عبودية لله . ومن ثم يقتضى المقام أن نقف عندها لبعض الوقت لدلالتها فيما نحن بصدده بالنسبة لشيخنا الرازى .

ب - العبادة ومنازل السائرين إلى الله :

فمقام التوبة من الأهمية بمكان فى تحقيق العبودية لله بوصفها - عند الرازى - أرفع منزلة يعين على الإنسان الوصول إليها ، والتوبة فى حق العبد عبارة عن عودة إلى الخدمة والعبودية وفى حق الرب عبارة عن عودة إلى الإحسان اللائق بالربوبية (١) . وهو الذى يقبل التوبة من عباده(٢). ويفرق الرازى بين الاستغفار والتوبة ، ويرى الأول مقدمة لقبول التوبة ويستند فى ذلك لقوله تعالى: " وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه"(٣) . فقد دلت الآية الكريمة على طلب المغفرة من الله الذنوب ، وأن الذى يطلب به ذلك هو التوبة . الأمر الذى يعنى كما يقول الرازى أنه لا سبيل إلى طلب المغفرة من عند الله إلا بإظهار التوبة من قبل الإنسان. والأمر فى الحقيقة كذلك لأن المذنب معرض عن طريق الحق ، والمعرض المتمادى فى التباعد ما لم يرجع عن ذلك الإعراض لا يمكنه التوجه إلى المقصود بالذات والمقصود بالذات هو التوجه إلى المطلوب . ولا يتأتى لهذا الإنسان تحقيق الأمر بتمامه وكماله إلا بالأعراض تماما عما يضاد ذلك وحينئذ ثبت أن الاستغفار مطلوب بالذات ، وأن التوبة مطلوبة ، لكنها من متممات الاستغفار ، ولهذا قدم الله الاستغفار على التوبة (٤) . ولما كان الإنسان

---

(١) الرازى : لوامع البينات ص ٧١.

(٢) سورة : النساء الآية ٣٧.

(٣) سورة : هود الآية ٣.

(٤) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن ص ٤٦٩.

عرضة للوقوع فى الخطأ والذنوب ، فقد لزمه كذلك الاستغفار ليكون سبيلا لقبول توبته ، مادام الاستغفار طلب من الله لإزالة مالا ينبغى والتوبة سعى منه فى إزالة مالا ينبغى ، وقد تقدم الاستغفار ليدل على أن المرء يجب أن لا يطلب الشىء إلا من مولاه ، فإنه تعالى هو الذى يقدر على تحصيله ثم بعد الاستغفار يلزمه التوبة ، لأنها حينئذ عمل الإنسان الذى يأتى ويتوسل به إلى دفع المكروه [١] .

والإخلاص عند الرازى مقام رفيع من مقامات السائرين إلى الله تعالى إظهار لكمال العبودية لله وحده وكذلك عند الصوفية فهو الذى لا يقبل عمل عامل إلا به [٢] . وهذا صحيح لأنه أساس العبادة الحقة فى دين الإسلام وقوامها . فإذا كانت العبادة فعل أو قول أو ترك فعل أو ترك قول يؤتى به لمجرد اعتقاد أن الأمر به عظيم يجب قبوله ، فإن هذا الفعل أو الترك لا معنى له مجردا عن الإخلاص على أى صورة كان . ولهذا لا يصبح الإخلاص حاصلا للعبادة الحقيقية وحدها إلا إذ خلصت من كل الوجوه المنافية للإخلاص أو بالأحرى الداعية للشريك . وهى أن يكون للرياء والسمعة فيه مدخل ، أو يكون مقصودة من الإتيان به الفوز بالجنة والخلاص من النار ، والثالث أن يأتى بها العبد ويعتقد أن لها تأثيرا فى إيجاب الثواب أو دفع العقاب واخرها أن تخلص تلك الطاعات عن الكبائر حتى تصير مقولة [٣] . لهذا كان الإخلاص لازما للعبادة الحقة بل أنه ألزم ما يكون فى كل فعل من أفعال الإنسان - يقربه إلى الله تعالى ، ولهذا

---

(١) الرازى : نفس المصدر - المجلد الثامن ص ٤٧٠.

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٢٤.

(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثالث عشر ص ٣٧٩.

السبب مدح الله شأن الذين حققوا العبادة والصلاة فى كل أحوالهم من هذه الحيثية – الإخلاص – فقال تعالى: " قل إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين" (١) . فالآية الكريمة دالة على أن الدين المستقيم هو الذى يعرف صاحبه كيف يقوم به وكيف يؤديه على وجه الإخلاص ، ثم أكد تعالى بقوله: لا شريك له وهذا يدل على أنه لا يكفى العبادات أن يؤتى بها كيف كانت بل يجب أن يؤتى بها مع تمام الإخلاص (٢) . وبحيث يعمل الإنسان وفى مستقره أنه ليس فى الأرض أحد غيره ولا فى السماء أحد غيره على حد قول الصوفية . وتأكيد الرازى على الإخلاص كأساس للعبادة ، يجعل منه شرطا لصحة العمل والعبادات مهما تعددت . وحينئذ فمتى انعدم منها شرط الإخلاص فلا جدوى من إتيانها ، ولأجل هذا فلا صحة لعمل العبد بغير التوحيد والإخلاص فيه على حد قول الأنطاكى فمن لا توحيد له ولا إخلاص له فلا عمل له (٣) .

فإذا حصل الإخلاص فى كل عمل وعبادة يقوم بها الإنسان فقد تحققت عبوديته لله على وجه الكمال لأن عبادته حينئذ توجهت لربه خالصة بغير شائبة ، إذ الإخلاص تحرير القصد وتجريد الغرض لله تعالى ، فإذا أخلص الإنسان قصده ، بمعنى أراده لذاته وأحبه لجلاله وكماله فلا يطلب شيئا من وراء عبادته سوى الله فذاك هو الإخلاص (٤) .

---

(١) سورة : الأنعام الآية ١٦٢.

(٢) الرازى : التفسير الكبير : المجلد السادس ص ١٤٤.

(٣) الجيلانى : الفتح الربانى ص ٣٠.

(٤) شرح لهذا ابن سبعين لتلاميذه - ضمن مجموعة رسائل قدم لها الدكتور عبدالرحمن بدوى – الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٦٤ ص ١٠٩.

لذلك كله قرن الله تعالى العبادة بالإخلاص فى غير ما موضع من كتابه كمثل قوله تعالى:" وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين"(١) . وقوله تعالى:" إنا أنزلنا الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين "(٢) . وفى هذا تأكيد على أن العبادة الحقة بل العمل الصالح لابد فيه من الإخلاص ، ولهذا صار الإخلاص لزاما فى جميع الأعمال (٣) . وهذا يوجب عند الصوفية تصفيتها عن ملاحظة المخلوقين من ناحية وطلب العوض فى الدارين من ناحية أخرى " (٤) فمحك قبول الأعمال عند الله تعالى ليس فى المداومة على الإتيان بها وإنما فى القيام بها مع سلامة القصد فى تحقيقها وفى خلوص النية فى الإتيان بها . وهذا يعنى أن قيمة العمل وقبوله تدور مع الإخلاص وسلامة القصد أو النية وجودا وعدما إذ الإخلاص عبارة عن النية الخالصة - كما يقول الرازى - وتلك النية الخالصة لما كانت معتبرة كانت النية معتبرة كذلك فصح بالتالى أن كل مأمور به لابد أن يكون منويا على حد قوله (٥) ، لقوله تعالى:" وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة"(٦) .

وفى تأكيد الرازى على قيمة الإخلاص وضرورة تلازمه مع العمل تأكيد للنصوص القرآنية والحديثية لقوله تعالى:" لا يؤاخذكم الله باللغو فى

---

(١) سورة : البينة الآية ٥.

(٢) سورة : الزمر الآية ٢.

(٣) المحاسبى : القصد والرجوع إلى الله - تحقيق عبدالقادر عطا - دار الكتب العلمية بيروت - ١٩٨٦ م ص ٢٥٩.

(٤) ابن عجيبة : معراج التشوف إلى حقائق التصوف - مكتبة الكليات الأزهرية - بدون تاريخ ص ٣٤.

(٥) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السادس عشر ص ٥٥٨.

(٦) سورة : البينة الآية ٥.

أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور رحيم" [١] الأمر الـــذى يعنى كما يقول القشيرى (ت ٤٦٥هـ) أن ما جرى بـــه اللســان علــى مقتضى السهو ليس له خطر فى تحديد الفعل من جهة الخير والشر ، ولكن بما انطوت عليه الضمائر واحتوت عليه السرائر ، فذلك هو الذى يؤخذ بــه عند الله [٢] . ويتأكد هذا أيضا بما جاء فى السنة النبوية ففى الصحيحين من أن الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى ،فمن كانت هجرتـــه إلـــى اللـــه ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله .. الخ الحديث [٣] . لهذا الســـبب كـــانت الأعمال كلها عمدتها الإخلاص كما يقول الشوكانى (ت١٢٥٠هـــ) فعليــه يتوقف صلاحها أو فسادها ومن ثم كانت النية أو الإخلاص مـــن الأمـــور الباطنة فى العبادة المشروعة الكاملة لله تعالى [٤] . ولأجـــل هـــذا الســـبب يتفاوت الناس فى عباداتهم بل فى أعمالهم وحظوظهم منها بحسب بواعثهـــم ومقاصدهم ، أو بالأحرى بحسب فقدان هذا الباعث الباطنى أعنى الإخلاص وتجريد القصد لله وحده من وراء تلك الأعمال ؛ لأن الإخلاص عمل قلـــب لا يطلع عليه غير الله تعالى [٥] ومن ثم تتعدد درجات الناس فى توافر هذا الباعث الجوانى أو فقدانه ، فمن عبده للثواب والعقاب ، فالمعبود فى الحقيقة

---

(١) سورة : البقرة الآية ٢٢٥.

(٢) القشيرى : لطائف الإشارات - تحقيق الدكتور إبراهيـــم بســـيونى - الهيئـــة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨١ المجلد الأول ص ١٧٩.

(٣) صحيح مسلم - المجلد الثانى ص ١٥٧ ١٥٨ وأيضا صحيح البخـــارى - المجلد الثالث ص ٢٣٨.

(٤) الشوكانى : قطر الولى - تحقيق الدكتور إبراهيم هلال دار النهضة العربية - القاهرة ص ٤٥٦.

(٥) ابن عربى : تحفه السفرة إلى حضرة الكرام البررة - تحقيق محمـــد صـــالح المالح - دار الكتاب اللبنانى - بيروت - بدون تاريخ ص ٣١ - ٣٢.

فى تلك الحالة كما يقول الرازى هو الثواب والعقاب والحق واسطة ، ونعم من قال من اثر العرفان فقد قال خيرا ومن آثر العرفان لا للعرفان بل للمعروف فقد خاض لجة الوصول[١] .

ومن المحقق أن من آثر العرفان اعلى حظا ممن طلب ثواب الله وخاف عقابه ، وأعلى من ذلك مقاما وحالا من آثر معرفة الله لذاته دون أدنى التفات لثواب أو خوف من عقاب . ولهذا قال أهل السنة ما وجبت العبادة لكونها مفضية إلى ثواب الجنة أو البعد عن عقاب النار ، بل لأجل أن الأنس والقرب به ، فلو لم يحصل فى الدين ثواب كما يقول الرازى ولا عقاب ثم أمرك بالعبودية لوجبت لمحض العبودية [٢] .

وإذا كان ذلك كذلك فقيمة العبادات فى الإسلام بل جل الأعمال مرهونة بالإخلاص ، فذلك شرط قبولها ، وهو الأمر الذى ألح عليه الرازى ويلح عليه الصوفية من قبله لأن الله لا يقبل من الأعمال إلا ما كان صوابا ومن صوابها إلا ما كان خالصا ، ومن خالصها إلا ما وافق السنة [٣] . بل إن فرص القلب بعد الإيمان والتوبة عند المحاسبى (ت ٢٤٣هـ) خلاص العمل لله تعالى [٤] ، ولأن الإخلاص عمل قلبى فى المقام الأول فهو لأجل ذلك سر بين الله وعبده ، وحينئذ فمن تكلم فى

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السادس عشر ص ٥٥٨.

(٢) الرازى : المصدر السابق ص ٥٥٨.

(٣) المحاسبى : رسالة المسترشدين - تحقيق عبدالفتاح أبو غدة - دار السلام للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨٣ ص ١١.

(٤) المحاسبى : القصد والرجوع إلى الله ص ٢٥٩ وأيضا التعرف للكلاباذى تحقيق محمود أمين النواوى - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثانية ١٩٨٠ ص ١٨٨.

الإخلاص ولم يطلب نفسه به كما يقول القرميسينى (ت ٣٣٠هـ) ابتلاه الله فهتك سره عند إخوانه وأقرنه [١] . هذا كله أكد الـرازى وجـل الصوفيـة والفقهاء كما سبق القول على قيمة الإخلاص فى العبادة والعمل ، لأن العمل الدينى هو فى حقيقته إخلاص الدين لله وحده على حد قول ابن تيميه[٢] .

ولا تقل مراقبة الإنسان لكل أحواله مع الله أهميه عن الإخـلاص ، بل هى مما يلزم فى رأينا عن الإخلاص لهذا كانت المراقبة ضرورة لازمة للعبادة شأنها شأن الصبر والرضا والتوكل خاصة وأن كل خطوات الإنسان وأنفاسه معلومة لله تعالى لقوله وما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد[٣] .

فالمراقبة إذا فعل لازم للإنسان فى كل عمل يؤديه أو بالأحرى فى كل عبادة يقوم بها أو يتقرب بها لله تعالى تحقيقا لكمال عبوديته وإظهـارا لطاعته وخدمته ، ولهذا يلزمه أن يؤديها على الوجه الأتم لقولـه تعـالى " وكان الله على كل شئ رقيبا " [٤] . وقد أكد الحديث النبوى ذلك لمـا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الإحسان فقال أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك " [٥] ولكى يتأتى للعبد تحقيق هذا المـنزل بتماميته ، فلابد أن يكون مراقبا لنفسه فى كل أحواله مع الله . وإنما يحصل ذلك إذا رسخ فى يقينا لعبد من علمه بإطلاع الحق بمـا فـى داخـل قلبـه

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٤٠٥.

(٢) ابن تيمية : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية - تحقيق قصى محـب الديـن الخطيب - المكتبة السلفية - القاهرة ص ٤١ .

(٣) سورة : ق الآية ١٨.

(٤) سورة : الأحزاب الآية ٥٢ .

(٥) صحيح مسلم - المجلد الأول ص ٢١-٢٢ كتاب الإيمـان ، وأيضـا كتـاب الإسلام ص ٣٣-٢٤.

وضميره ، فاستدامته لهذا العلم الذى يستقر فى قلبه ، هو الذى يحقق مراقبته لله تعالى [١] . بل إن المراقبة مفتاح كل خير كما يؤكد الرازى لأن العبد إذا تيقن أن الحق تعالى مراقب لأفعاله ، ومطلع على ضميره وأحواله وسامع لأقواله ، ففى هذه الحالة سيخاف من سطوات عقابه فى كل حال ، وسيهابه فى كل موضع ومقال [٢] .

وفى هذا يتفق الرازى مع الصوفية تمام الاتفاق إذ المراقبة عندهم ضرورة من ضرورات الطريق إلى الله أو بالأحرى داخلة فى مقامات الطريق وأحواله ولا يغير من الأمر أن يعتبرها البعض مقاما أو يعتبرها البعض الآخر إلا فى أمرين معا تورث لصاحبها خلو فى السر والعلانية لله تعالى وحده على حد قول الخواص [٣] . وتلك بدورها منزلة رفيعة من شأنها أن يتحقق العبد بمعية الله وشهوده ، فإن من لم يراقب الله فى أعماله لم يشاهد الله فى أحواله على حد قول النورى [٤] .

والصبر مقام عال من لوازم العبودية لله عند الرازى فما من طاعة إلا وأجرها مقدر إلا الصبر[٥] . يدل على هذا قوله تعالى : إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب " [٦] . ثم إن الحق تعالى قد جعل الله معيته

---

(١) الرازى : لوامع البينات ص ٢٧٥ .

(٢) الرازى : المصدر السابق ص ٢٧٥ .

(٣) القشيرى - الرسالة القشيرية ص ٥٢٣.

(٤) السلمى : جوامع اداب الصوفية تحقيق اتيان كولبرج -الجامعة العبرية - القدس - ١٩٧٦ص ٥١.

(٥) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثانى ص ٥٤٧.

(٦) سورة : الزمر الآية ١٠.

للصابرين فقال " واصبروا إن الله مع الصابرين " (١) . بل لقد جمع الله تعالى للصابرين أمورا لم يجمعها لغيرهم فقال فى حق الصابرين " أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون " (٢) . وزيادة على ذلك فقد حاز الصابرون مكانة عالية فقال تعالى :" وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا " (٣) . فلا غرو إذا يكون الصبر مقاما شريفا عند الصوفية (٤) وأن يصبح كماله مرهونا بألا يفرق صاحبه بين حالتى النعمة والمحنة مع سكون الخاطر فيهما (٥) .

والصبر مرهون بكمال الإيمان وتمام المعرفة بالله ، لأن المؤمن إذا ابتلى بشىء وصبر عليه ، كان ذلك دليلا على كمال إيمانه وتمام معرفته بربه ، إذ الصبر فى حده القرآنى مقرون بالبلاء دليل ذلك قوله تعالى : "ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص فى الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين" (٦) . فإذا وقع هذا البلاء كله فقد لزم الصبر على كل هذه الأمور مجتمعه ، لكونها من عند الله تعالى . ولا يتأتى للعبد أن يكون بهذا الوصف إلا إذا كان موقنا فى إيمانه ؛ لأنه حينئذ يعلم أن كل ذلك عدل وحكمه من قبل الخالق ، أما إذا لم يكن محققا فى الإيمان كان كمن قال

---

(١) سورة : الأنفال الآية ٤٦ .

(٢) سورة : البقرة الآية ١٥٧.

(٣) سورة : السجدة الآية ٤٢ .

(٤) الطوسى : اللمع ص ٧٦ وأيضا التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى ص ١١٢- ١١٣.

(٥) ابن الملقن : طبقات الأولياء ص ٥.

(٦) سورة البقرة : الآية ١٥٥.

تعالى فى حقه:" ومن الناس من يعبد الله على حرف "[١] ولأجل هذا كان الصبر من المقامات المشروطة عند ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) بحيث إذا انعدم البلاء انعدم الصبر ، وكذلك الأمر فى حالة نزول البلاء والمحنة . ومن هذا الوجه فالصبر الحقيقى عنده لا يكون إلا بحبس النفس عن الشكوى لغير الله وقت نزول البلاء وحال الشدة [٢] .

والصبر ضربان أحدهما:يدنى كتحمل المشاق والثبات عليها ، والثانى هو الصبر النفسانى ، وهو منع النفس من مقتضيات الشهوة ومشتبهات الطبع وهذا الضرب من الصبر وإن كان صبرا على شهوة البطن والفرج ثم فى هذه الحالة الأخيرة تكون عفه ، أما إذا كان على احتمال مكروه فحينئذ تختلف أُساميه باختلاف ذلك المكروه الذى عليه الصبر ، فإن كان فى مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ، وتضاده حالة تسمى الجزع والهلع [٣] . وقد أشار الحق تعالى إلى ذلك بقوله تعالى : "والصابرين فى البأساء والضراء" أى المصيبة والضراء أى الفقر وحين البأس أى المحاربة ثم وصفهم لصبرهم على هذا كله فقال تعالى:"أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون " [٤] .

ويبين الرازى علو منزلة الصب للسائرين فى طريقه إلى الله فيقول فى تفسير قوله تعالى:" ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا

---

(١) سورة : الحج الآية ١١.

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية - طبعه دار صادر بيروت بدون تاريخ الجزء الأول ص ٣٣ وأيضا الجزء الثانى ص ٣٤٣.

(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثانى ص ٥٤٦ ومابعدها .

(٤) سورة : البقرة الآية ١٧٧.

بالمرحمة " [١] . فقوله تعالى :"وتواصوا بالصبر" إشارة إلى التعظيم لأمـــر الله تعالى، وقال تعالى :" وتواصوا بالمرحمة " إشارة إلى الشفقة على خلق الله ومدار الطاعات كما يقول الرازى ليس إلا على هذين الأصلين التعظيم لله والعبودية له وحده والرحمة والشفقة على خلق الله ، ولأجل هـــذا قـــال بعض المحققين: إن التصوف فى أصله صدق مع الحق وخلق مع الخلق[٢]. ومن هذا الوجه بالذات قال أبو بكر الوراق: احفظ الصدق فيما بينـــك وبيـــن الخلق ، والصبر فيما بينك وبين نفسك فهذا هو الذى يفيد النجاة [٣] .

والشكر مقام عال من مقامات السائرين إلى الله ، فقد أمر به الحـــق تعالى فى مواضع كثيرة فى كتابه الكريم فى قوله تعالى:" فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون " [٤] . وقال تعالى فى حق الشاكرين:"لئن شـــكرتم لأزيدنكم "[٥] .وإذا كان مقام الصبر ملازما للبلاء ، فإن مقام الشكر قريـــن الحمد على النعمة ، ومن هنا وجب على العبد دوام شكر الله تعـــالى علـــى نعمه ، فإن حصل ذلك منه كان هذا دليلا على كمال معرفته وطاعته لربـــه ولهذا فالشكر إنما حسن موقعه - كما يقول الرازى - لأنه اشتغال بمعرفـــة المعبود ، وكل مقام حرك العبد من عالم الغرور إلى عالم القدس فهو المقام الشريف العالى الذى يوجب السعادة فى الدين والدنيا [٦] من حيث إن الحـــق

---

(١) سورة : البلد الآية ١٧.

(٢) الرازى : التفسير الكبير -- المجلد السادس عشر ص ٢٩؛ وأيضا انظر لوامع البينات ص ٣٥٢ - ٣٥٥.

(٣) الرازى : لوامع البينات ص ٣٥٥.

(٤) سورة : البقرة الآية ١٥٢.

(٥) سورة : ابراهيم الآية ٧.

(٦) الرازى : التفسير الكبير - المجلد التاسع ص ٢٩٠.

تعالى هو المعبود الذى لا تكون النعم إلا منه ، ولهذا كان العبد محتاجا إلى دوام الحمد والشكر لله ، مادامت النعم كلها لا تكون إلا منـــــه [١] . لقولـــه تعالى:" وما بكم من نعمة فمن الله"[٢] . وهذا يقتضى أن يوقن العبد بتلـــك الحقيقة وأن يظل حريصا على ذلك إذ الشكر- كما يقول الرازى- عبارة عـــن الاعتراف بنعمة المنعم مع تعظيمه وتوطين النفس على هذه الطريقـــة [٣] . ولا نزاع فى أن حقيقة الشكر وكما أُبان عنها الرازى آنفا تجعله لازما مـــن لوازم كمال المعرفة بالله وتعظيمه وإفراده بالطاعة والخضوع له وحـــده . ولا يفعل هذا إلا الكمل من عباد الله ، ولهذا السبب كان حد الشـــكر عنـــد الصوفية الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع[٤] لذلك يؤكد الـــرازى على مقام الشكر من هذه الحيثية بالذات ؛ لأن نعم الله تعـــالى لا تعـــد ولا تحصى ، وهى على نوعين ، النوع الأول النعم الروحانية ، ومن هنا فقـــد حق على العبد أن يكون شاكرا دوما وأبدا فى مطالعة أقسام نعم الله وأنواع فضله وكرمه ،فإذا ظل مداوما على مطالعة أنواع فضل الله وإحسانه ، فإن هذا يوجب تحققه بمحبة الله في قلبه ، ولاشك أن مقام المحبة مـــن أعلـــى مقامات الصديقين [٥] .

وإذا كان هذا ثمرة شكر العبد لربه على نعمـــة الروحانيـــة ، فـــإن مداومة العبد على شكر الله لنعمه الجسمانية ، يوجب له زيادتها من الحـــق

---

(١) ابن تيمية : رسالة الشكر - ضمن مجموعة الرســـائل - المجلـد الأول ص ١٠٨-١٠٩.

(٢) سورة : النحل الآية ١٠٣.

(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد التاسع ص ٢٩٠.

(٤) القشيرى : الرسالة القشيرية - الجزء الأول ص ٤٨٧.

(٥) الرازى : التفسير الكبير - المجلد التاسع ص ٢٩٠.

تعالى ، فمن كان اشتغاله بشكر نعم الله أكثر كان وصول نعم الله إليه أكثر على حد قول الرازى [١] .

والرضا أيضا من أهم مقامات السائرين إلى اللـــه عنـــد الـــرازى لارتباطه بكمال معرفة العبد بربه ، من ناحية ومن ناحية أخرى لأنه دليـــل على حسن حال العبد مع ربه فى حال الشدة والرخاء . ولأجل هذا يرتبـــط الرضا بالصبر فى حال نزول البلاء والمصيبة ، ومن ثم كان الصبر كمـــا يقول بعض الصوفية رأس كل خير وسلامة دنيا وآخـــره ، ومنـــه يرتقـــى المؤمن إلى حالة الرضا والموافقة [٢] . ويتأكد هذا الارتباط الوثيـــق بيـــن الرضا والصبر من قول الروذبارى (ت٣٢٢هـ) " لا رضا لمن لم يصبر ، ولا كمال لمن لم يسكن " [٣] .

ولما كان الصبر على البلاء عملا مطلوبا من العبد الكامل فى إيمانه فإن الأمر يلزمه أيضا التحقق بمقام الرضا لذلك فالمؤمن الذى كمـــل فـــى إيمانه إذا ابتلى ببلية أو محنة وجب عليه فى هذه الحالة -كما يقول الرازى- رعاية أمور لاغنى عنها ليكون العبد حقيقة عارفـــا بربـــه مؤمنـــا كـــامل الإيمـــان .

فأولها : أن يكون راضيا بقضاء الله غير معترض عليه لا بـــالقلب ولا باللسان ، ولابد أن يكون هذا شأن العبد فى كل أحواله لأن الله تعـــالى هو المالك على الإطلاق ومالك بالاستحقاق ، فله أن يفعل فى ملكه وملكـــه

---

(١) الرازى : نفس المصدر ص ٢٩٠.

(٢) الجيلانى : فتوح الغيب - طبعه مصطفى الباب الحلبى - القاهرة - الطبعـــة الثانية ١٩٧٣ ص ٧٤.

(٣) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٥٥

كما يشـــاء ثم إنه حكيم فهو سبحانه منزه بصفته هذه عـــن فعــل البــاطل والعبث . ومادام الأمر كذلك فلا يبقى على العبد الكامل فى إيمانه إلا الصبر والرضا وترك التعلق والاضطراب [١] . وهذا عين حقيقة مقام الرضا عنـــد الصوفية من حيث إن الرضا عندهم علم العبد بأن المولى عدل فى قضائـــه غير مفهم وأن اختيار الله للعبد خير من اختياره لنفسه ، وحينئذ أبصـــرت العقول وأيقنت القلوب وعملت النفوس وشهدت العلوم أن الله أجرى مشيئته ما علم أنه خير لعباده فى اختياره [٢] .

وثانيها : أن ذلك المؤمن إذا اشتغل بذكر الله والثناء عليه بدلا مـــن الدعاء كان أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه : "من شـــغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى للسائلين" [٣] . ولأن الاشـــتغال بالذكر اشتغال بالحق ، ولا كذلك الأمر عينه فيما يتعلق بالدعاء لأنه اشتغال بطلب حظ النفس ولاشك أن الأول أفضل [٤] .

وثالثها : أن الحق تعالى إذا ما أزال عن العبد المصيبة أو البلية فإن العبد يتعين عليه فى تلك الحالة أن يبالغ فى الشكر وأن لا يخلو فـــى ذلـك الشكر فى السراء والضراء وأحوال الشدة والرخاء ، وهـــذا هـو الطريـق الصحيح عند نزول البلاء [٥] . لا أن ينقلب الأمر كلية فيكون الإنسان قليل الصبر عند البلاء قليل الشكر عند وجدان النعمة [٦] .

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن ص ٢٩٨.

(٢) الأصبهانى (أبو نعيم) : حلية الأولياء - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٧ الجزء العاشر ص ٨٩.

(٣) انظر الإتحافات السنية فى الأحاديث القدسية ص ٤١ .

(٤) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن ص ٢٩٨.

(٥) الرازى : المصدر السابق ونفس الصفحة .

(٦) المصدر نفسه ونفس الصفحة .

وجماع ما سبق ، يكشف عن قيمة مقام الرضا في تلازمه مع الصبر لأن الاثنين معا يقترنان بكمال إيمان العبد وحسن علاقته بربه ، فإذا ابتلي بمصيبة أو محنة فعليه ، أن يقبل بنفس راضية وقلب مطمئن بما نزل به لأنه قضاء الله وحكمه الذى لا راد فيه ، وهذا القبول هو حقيقة مقام الرضا والثبوت عند نزول البلاء والصبر عليه وتسليم الأمر كله لله تعالى لهذا السبب كان الرضا أعلى درجة من الصبر ، لأن من رضى صبر ، ولا عكس [١] . ولهذا السبب عينه كان الرضا بمجارى المقدور نعم الوسيلة إلى درجات المعرفة على حد قول الدارانى [٢] .

ومن هذا الوجه بالذات صار مقام الرضا من الزم مقامات الكمل من المؤمنين عند الرازى لارتباطه بالثبات عند نزول البلاء ، ولهذا مدحهم الله تعالى فى محكم كتابه لما صبروا ورضوا فقال الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون "[٣] . فقوله تعالى إنا لله يدل كما يقول الرازى على كون العبد راضيا بكل ما نزل به فى الحال من أنواع البلاء أو ضروب المحن ، وقوله تعالى إنا إليه راجعون يدل على كون العبد أيضا راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك ومن تفويض الأمر كله إليه على ما نزل به[٤] . ولهذا قال أبو بكر الوراق إنا لله إقرار منا له بالملك وإنا إليه راجعون إقرار على أنفسنا

---

(١) الصفورى (عبدالرحمن) : نزهة المجالس ومنتخب النفائس مكتبة زهران - القاهرة ١٩٩٤ جزءان فى مجلد واحد - الجزء الأول ص ٩٠.

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٨٧.

(٣) السلمى : المصدر السابق ص ٨٧.

(٤) سورة : البقرة الآيتان ١٥٦ ، ١٥٧.

بالهلاك ، ولا نزاع أن الرجوع هنا ليس عبارة عن الانتقال إلـــى المكـان والجهة ، لأن ذلك محال ، بل المراد -كما يقول الرازى- أن يصير العبـــد إلى حال لا يملك الحكم فيه وأن ذلك الحال هو لله الذى يدبر الأمـــر فـــى الأول والآخر [١] .

ولما كان هذا شأن مقام الرضا فقد حق على العبد أن يحققه فى كل أحواله مع الله ، والزم ما يكون عليه حاله وقت البلاء ، لأن كمال إيمانـــه يستلزم التسليم بقضاء الله وقدره . وهذا هو شأن الكاملين فى عبادتهم للـــه. ولهذا السبب عينه شرح الرازى كيف يتأتى العبد أن يكون راضيا بالقضـــاء والقدر بطريقين كما يقول إما بطريق التصوف وإما بطريق الجـــذب ، أمـــا طريق التصوف فمن وجوه **أولهما: أنه متى مال قلبه إلـــى شـــئ فحينئـــذ** ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث إلى جانب القدس ، على نحو ما فعل آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة ، حتى زالت الجنة فى آدم مع ذكر الله **وثانيها** : أن لا يجعل ذلك الشىء بلاء ولكن يرفعه من البيـــن حتى لا يبقى ذلك البلاء ولا الرحمة ، فحينئذ يرجع العبد إلى الله وثالثها: أن العبد متى توقع من جانب شئ أعطاه الله بلا واسطة خـــيرا مـــن متوقعـــه فسينجى العبد فيرجع إلى باب الرحمة [٢] . وأما بطريق الجذب . فمن جذبه الحق إلى نفسه صار مغلوبا ؛ لأن الحق غالب لا مغلـــوب وصفـــة الـــرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية ، وحينئذ يصير العبد هنالك كالفانى عن نفسه وعن خصومه ، فيصير هنالك راضيا بأقضية الحق تعالى وأحكامه من غير أن يبقى فى طاعته شبهة المنازعة [٣] . ومن

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثانى ص ٥٤٩.

(٢) الرازى : نفس المصدر ، ص ٢٥١.

(٣) الرازى : نفس المصدر ، ص ٢٥٢ .

هذا الوجه بالذات كان مقام الرضا مقاما رفيعا عند الرازى لارتباطه بكمال الإيمان وقضاء الله وقدره ، وكان عند الصوفية كذلك باب الله الأعظم وجنة الدنيا ، لأن قلب العبد يظل ساكنا فيه تحت حكم الله عز وجل [١] . ومن هذه الوجهة أيضا كان الرضا فى حقيقته عندهم سرور القلب بمر القضاء [٢] .

والتوكل نهاية منازل السائرين إلى الله بل أعلاها عند الرازى ولا يتحقق بهذه المنزلة إلا من بلغ درجة عالية فى كمال الإيمان يدل عليه قوله تعالى : "وعلى الله فليتوكل المؤمنون" [٣] . وحينئذ يوقن العبد أنه لا معبود إلا هو ولا مقصود إلا هو ومن كان موصوفا بهذه الصفات فهو الإله الذى لا إله إلا هو ، وحينئذ فهو الذى يتعين على العبد التوكل عليه وحده ، فإليه المرجع والمآب [٤] . ويوضح الرازى العلاقة بين الصبر والتوكل ، وهما عنده صفتان لا تحصلان إلا مع العلم بما سوى الله ، فمن علم أن ما سواه زائل فحينئذ يهون عليه الصبر ، إذ الصبر على الزائل هين ، ثم إن العبد الكامل فى إيمانه إذا علم أن الله باقى يأتيه بأرزاق ، فإن فاته شئ فإنه يتوكل على حى باق [٥] .

ويفصل الرازى حقيقة مقام التوكل وأهميته وتلازمه مع مقام الصبر كما جاء فى قوله تعالى : "الذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون "[٦] . بأن الله

---

(١) الطوسى : اللمع ص ٨٠.

(٢) الطوسى : المصدر نفسه ونفس الصفحة .

(٣) سورة : التغابن الآية ١١.

(٤) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الخامس ص ٥٦٢.

(٥) الرازى : نفس المصدر - المجلد الثانى عشر ص ٤٤٢.

(٦) سورة : العنكبوت الآية ٥٩.

قد ذكر أمرين هما الصبر والتوكل لأن الزمان ماضى وحاضر ومستقبل ، لكن الماضى لا يمكن تداركه ومن ثم فلا يؤمر العبد فيه بشىء ، فلم يبق إلا الحاضر واللائق به من جانب العبد هو مقام الصبر ، أما المستقبل فلم يأت بعد واللائق به التوكل . الأمر الذى يعنى أن العبد مأمور بالصبر على ما يصيبه من الأذى فى الحاضر أو الحال ، ثم فى الوقت ذاته مأمور بل الأولى به على الحقيقة أن يتوكل على الله فيما يحتاج إليه فى المستقبل (١) . فإذا كمل توكل العبد حقيقة بهذه الحيثية لزمته بالتالى السكينة والطمأنينة لأن التوكل اعتماد القلب على الله مع عدم الاضطراب عند فقدان الأسباب الموضوعة فى العالم والتى من شأنها أن تركن النفوس إليها فإن اضطرب فليس بمتوكل (٢) ولن يتأتى للعبد أن يكون موصوفا بهذا الوصف إلا إذا كان كاملا فى ايمانه ، فحينئذ فلن يعتمد إلا على الله وحده ، ولن يتقوى إلا به ، لأنه موقن أن القادر بالحقيقة ليس إلا هو (٣) . ولعله لهذا السبب كان التوكل من الأمور الباطنة لكمال الإيمان والعبادة شأنه شأن الإخلاص والرضا والصبر على البلاء والشكر على النعماء (٤) . ولربما لهذا السبب أيضا صار التوكل سرا بين العبد وربه ، فلا ينبغى أن يطلع على ذلك السر أحد (٥) .

وواضح مما سبق علو منزلة التوكل عند شيخنا الرازى بوصفه من مقامات السائرين إلى الله ، وهذا شأنه عند الصوفية إذ التوكل عندهم مقام

---

(١) الرازى : التفسير الكبير – المجلد الثانى عشر ص ٤٤٢.
(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية - الجزء الثانى ص ١٩٩.
(٣) الرازى : التفسير الكبير – المجلد الخامس عشر ص ٥٦٢.
(٤) ابن تيمية : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص ٤٢.
(٥) ابن الملقن : طبقات الأولياء ص ٢٢.

رفيع من مقامات الأنبياء ومن أعالى مدارج الصديقين والشهداء ومن تحقق به فقد تحقق بالتوحيد وكمل إيمانه (١) . وحقيقته التصديق لله عــز وجــل والاعتماد والسكون إليه وحده (٢) .ولا يتيسر هذا كله للإنسان إلا بإحكامــه مقام العبودية أولا-كما قال الرازى-فإذا كان ذلك كذلك كانت نهاية مقامــات العبد وقمة حاله هى مقام التوكل لأن العبودية عند الصوفية تــرك التدبــير وشهود التقدير (٣) . وما لم يكن العبد موصوفا بهذه الصفة أصلا فلن يكون متوكلا على الله حقيقة ؛ لأن شأن المتوكل على الله حقيقــة هــو تفويــض الأمور كلها لله ، وبحيث يكون بين يدى الله عز وجل فى حركاته وسكناته كالميت بين يدى الغاسل ولا يفارقه إلا فى أنه يرى نفسه ميتا تحركه القدرة الأزلية كما تحرك يد الغاسل الميت (٤) وإذا كانت كل هذه المنازل ضرورة لكمال العبودية والتى هى التعظيم لله بما يليق بألوهيته فــإن التفكــر فــى عجائب صنع الله لا يقل أهمية أيضا عن العبادة فى الارتقــاء بالســالك إن أراد أن يرتقى إلى أعلى مراتب العرفان بالله . ومن ثم يقتضى المقــام أن نتوقف عند التفكر لبيان أهميته وقيمته وضرورته للكمال الروحى وبما يحقق حد التصوف وماهيته عند شيخنا الرازى .

---

(١) المكى (أبو طالب) : قوت القلوب الجزء الثانى ص ٣١.

(٢) الحراز (أبو سعيد) : كتاب الصدق تحقيق الدكتور عبدالحليم محمــود دار المعارف - القاهرة ١٩٧٩ ص ٦٤.

(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية ، الجزء الثانى ص ٤٢٩.

(٤) الغزالى : احياء علوم الدين طبعة دار الفكر - بــيروت الطبعــة الأولــى ١٩٧٥ الجزء الثانى عشر ص ١٨٦.

ثانياً : التفكر كوسيلة للترقى الروحى :

وأول ما يجب إثباته هنا أن الرازى لا يرمى من التفكر أو التأمل أن يكون متعلقة الذات الإلهية ، بل يريد التفكر هنا التفكير فـــى دلائـــل صنـــع الذات الإلهية وذلك ظاهر فى مخلوقات العالم فى السموات والأرض . لأن العبد لا سبيل له إلا بالإطلاع على عجائب قدرة الله ابتداء ما لم ينظر فـــى مخلوقاته ، فلا جرم أن كل من كان إطلاعه على دقائق حكم الله وقدرته فى المخلوقات أتم كان علمه بكماله فكان حبه أتم وعبادتــه أكمــل [١] ويســتبد الرازى فى قصر التفكر فى دلائل مخلوقات الله دون التفكر فى ذات اللــــه، إلى قول النبى صلى الله عليه وسلم : "تفكروا فى الخلق ولا تتفكــروا فـــى الخالق"[٢] وقوله عليه السلام : " من عرف نفسه فقد عرف ربه [٣] .

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثانى ص ٦١٩.

(٢) قال الشيبانـــى عن هذا الحديث ونصه عنده : " تفكروا فى كل شئ ولاتفكروا فى الله" أن له طـــرق عن ابن عباس وابن عمر وعبدالله بن سلام وأسانيدها ضعيفة . انظر الشيبانى تمييز الطيب من الخبيث -- مكتبه صبيح القاهرة ١٣٨٢هـــ /١٩٦٣م ص ٥٨.

(٣) الحديث : "من عرف نفسه فقد عرفه ربه" ، قال السمعانى أنه لايعرف مرفوعا وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازى من قوله وكذا قال النووى إنــــه ليــس بثابت . انظر تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على السنة من الحديــث ص ١٦٥ . وأيضا ما ذكره الزرقانى فى مختصر مقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة عن الألسنة - حيث قال إنه ليس بحديث طبعة مكتـــب الرتبية العربى الرياض والمكتب المصرى - القاهرة الطبعة الثانية ١٩٨٣ ص ٢٤٧.

وبناء على ذلك ، فالحديث عنده ينصرف إلى أن من عرف نفسه بالحدوث فقد عرف ربه بالقدم ، ومن عرف نفسه بالإمكان عرف ربه بالوجوب . ويريد الرازى من ذلك التوكيد على أن الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة ، بل على نعت المخالفة فنستدل بالتالى بالحادث على القديم وبالمصنوع على الصانع ، ونستدل بالتالى بحدوث هذه المحسوسات التى فى السموات والأرض على قدم خالقها وبكميتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية وغيرهما من الصفات (١) .ومعنى هذا أن التفكر فى مصنوعات الله هو الأفضل والأليق فى حقه تعالى ، ولا كذلك التفكر فى ذاته ، لا لأن الشرع قد نهانا عنه بل إن التفكر فى الخلاق غير ممكن البتة على الوجه الذى يحقق كمال المعرفة به والعلم به ما يليق بألوهيته . ولذلك فمهما حاول العقل فلن يتصور حقيقة البارى تعالى إلا بالأسلوب ، فيقول حينئذ أنه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا مؤلف ولا فى الجهة (٢) . فالتفكر المطلوب والأصح إذا هو التفكير فى بدائع مخلوقات الله تعالى ، وتدبر عظمة مصنوعاته وذلك ضرورى إذا أريد به معرفة الله من حيث آثاره لا من حيث ذاته إذ الشىء لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة ، إنما يمكن معرفته باثاره وأفعاله ، ولاسيما إذا كانت أفعاله أشرف وأعلى ، فحينئذ فإن وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل يكون أتم (٣) .

ويفصل الرازى مراده بالتفكر من هذه الحيثية فى قسمته لدلائل التوحيد قسمين ، أولهما دلائل الآفاق وثانيها:دلائل الأنفس ، وعنده أن دلائل

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد الرابع ص ٦٢٠.
(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .
(٣) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

الآفاق أجل وأعظم [١] لقوله تعالى:"لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس"[٢] . ولهذا السبب كان الأمر الإلهى للإنسان بالتفكر فى خلق السموات والأرض لأن دلالتها أعجب وشواهدها أعظم كما يقول الرازى . ويكفى شاهداً على ذلك أن الإنسان لو نظر إلى ورقة صغيرة من أوراق شجرة على الأرض لرأى فى تلك الشجرة من العجائب ما لا حصر لها ، وكلها آية فى عظمة صنع خالقها . إذ سيرى الإنسان عرقا واحد ممتدا فى وسطها ثم يتشعب منه عروق كثيرة إلى الجانبين ثم يتشعب منها عروق دقيقة ولا يزال يتشعب من كل عرق عروق أخرى حتى تصير تلك العروق غاية فى الدقة فلا يراها الإنسان بالبصر . وعند هذا الحد يعلم أن للخالق فى تدبير تلك الورقة على هذه الخلقة حكما بالغة وأسرارا عجيبة . فقد أودع الله تعالى فيها قوى جاذبة من قعر الأرض ، ثم ان الغذاء يجرى فى تلك العروق ويتوزع على كل جزء من أجزائها بتقدير العزيز العليم ن فلو أراد الإنسان حينئذ أن يعرف كيفية خلق تلك الورقة وكيفية التدبير فى إيجادها وإبداع القوى الغازية والنامية فيها لعجز عنه [٣] على أن الرازى لا يريد بالإنسان أن يظل أسيراً للتفكر إلى مالا نهاية فى عجائب مصنوعات الله وخلقه ، إذ يكفى أن يوقن أن عقله مهما أدرك تلك العجائب فلن يتعرف على كيفية خلق الله ذاته لتلك المخلوقات وحينئذ يوقن ويقر بعظمة الخالق وكمال قدرته ، ذلك لأن الإنسان إذا عرف تصور عقله عن معرفة ذلك الشيء الحقير ، عرف أنه لا سبيل البتة إلى الإطلاع على عجائب حكمة

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد الرابع ص ٦٢٠.

(٢) سورة غافر الآية ٥٧.

(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الرابع ص ٦٢١.

الله فى خلق السموات والأرض [١] وفى تلك الحالة سوف يدرك أنه لم يبق له فى هذا المقام إلا الاعتراف بأن الخالق أجل وأعظم من أن يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين [٢] .

فالتفكر فى مخلوقات الله إذا ليس مذموما على الإطلاق بل المذموم هو التفكر فى كنه ذاته وحقيقة ألوهيته ، لذلك فمن يتأمل عجائب صنعه سيوقن أنها آيات على قدرته تعالى ولذلك لما قال تعالى عن نفسه:"وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم"[٣] . وحكم على نفسه بالفردانية ذكر عقب هذه الآية الدلائل الدالة على وجوده وتوحيده وبراعته عن الأضداد والأنداد ثانيا [٤] فقال تعالى:"إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون"[٥] .

فإذا أمعنا النظر فى فحوى هذه الآيات الكريمة ، وجدناها تضمن ثمانية دلائل كل واحد منها يدل على الصانع وهو الحق سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة . أن كل هذه المخلوقات لم تكن موجودة ثم وجدت ، فدلت بالتالى على وجود المؤثر وعلى كونه قادراً ثم إنها وقعت على وجه الأحكام والإتقان ، فدلت حينئذ على علم الصانع . ليس هذه فحسب بل أن حدوثها قد اختص دون وقت دلت على إرادة الصانع ، ثم إنها وقعت كلها على وجه الاتساق والانتظام فدلت على وحدانية الصانع [٦] . على نحو ما

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الرابع ص ٦٢١ .

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

(٣) سورة البقرة الآية ١٦٣.

(٤) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثانى ص ٥٦٨.

(٥) سورة البقرة الآية ١٦٤.

(٦) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثانى ص ٦١٤.

قال تعالى:﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾[١] فلما كان ذلك كذلك فقد دلت هذه الآيات على وجود الصانع وكمال صفاته ، ومن ثم يتبين عبادته على النحو الذى يليق به بكمال ذاته وصفاته ، ويقضى مقامه أيضا حسن طاعته وشكره [٢] . وهكذا يكون التفكر والتدبر فى المصنوعات أمرا مطلوبا ففيه ما يدل على عظمة الخالق وكمال قدرته وسديد حكمته فجولان العقل وسيره فى عجائب خلق الله تعالى يعطى للإنسان من الدلائل على قدرة الله الكثير لذلك قال تعالى :" قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾[٣] .

لكن التفكر والتأمل لا ينبغى أن يظل مطلوب الإنسان إلى مالا نهاية فى سيره إلى الله طلبا لكمال معرفته ، فإذا أيقن بعقله ووقف على عجائب صنع الله ، فعليه ألا يديم التأمل بل التوجه بكليته بعد هذا الإيقان إلى التعرف على الله بدلا من التعرف عليه بالدلائل وحينئذ ينضاف القلب أو البصيرة إلى العقل ليكتمل عرفانه بالله ، إذ العارف بعد صيرورته عارفا – فيما يقول الرازى – لا بد له من تقليل الالتفات إلى الدلائل ليكمل له استغراق فى معرفة المدلول" [٤] وهذه المعرفة هى التى يختص بها الكاملون من الأولياء ممن عرفوا الله المعرفة التامة فأحبوه فلما كان هذا شأنهم فقد تولاهم الله وأفاض عليهم من فيض أنواره ، فكملت معرفتهم بالله لا بأنفسهم وإن كانوا قد حققوا البداية فكانت النهاية على هذا الوجه بالله لا بأنفسهم ولهذا يقتضى المقام تفصيل القول فى بيان حقيقة الولاية بوصفه مرتبه الكاملين عند الرازى وهذا ما سوف نعرضه فى الفصل التالى من هذا البحث .

---

(١) سورة:الأنبياء الاية /٢٢.
(٢) الرازى : التفسير الكبير – المجلد الثانى ص ٦١٤.
(٣) سورة:العنكبوت الآية ٢٠.
(٤) الرازى : التفسير الكبير – المجلد الرابع ص ٦١٨.

الفصل الثالث

الولاية والكرامة

تمهيـد:

إذا كنا قد فصلنا القول فى حقيقة الكمال الروحى ووسائله كما أبـان عنها الرازى ، فإن أعلى مرتبة من مراتب هذا الكمـال هـى أن يصـير الإنسان وليا لله تعالى ليكون الحق تعالى وليا له . فإذا وصل العبد إلى هذه الدرجة فحينئذ تتثال عليه العطايا الإلهية ، ويحظـى بالمعـارف القدسـية والتجليات الـربانية . ولاعجب فى ذلك فالولاية أعلى مرتبة ينالها العبـد فى علاقته بربه والنصوص القرآنية والحديثية شاهدة على ذلك . ومن هنا كان لزاما علينا أن نتوقف طويلا فى هذا الفصل عند هذه المسألة – الولاية – لنحدد مفهومها وحدودها ولوازمها عند الرازى ، وإذا نفعل ذلك فلأن أساس طريقة التصوف والمعرفة جملة كما يقول الهجويرى يقـوم علـى الولاية وإثباتها [١]. ولسوف نرى فى هذا الفصل أن حديث الـرازى عـن الولاية وما يلزم عنها من حظوظ اختص الله بها أصحابها مـن الأهميـة بمكان . ليس هذا فحسب بل أن كلامه عن الكرامات وطريقة إثباتها ودفعه لشبه المنكرين لها يدعم قناعته بطريقة الصوفية ، وإن ظلت هذه القناعـة مشروطة عنده بالجمع بين العقل والذوق انطلاقا من وسطية الإسلام التـى لا تلغى العقل لحساب الروح تماما كما لا تلغى الروح لحساب العقل . وهذا الوسط هو الذى حرص عليه الرازى أيضاً فى تصوره لكيفيـة حصـول الولاية . ولكى لا يكون الكلام منا مصادرة على المطلـوب ، فيحسـن أن نشير إلى المسائل التى سنعرض لها فى هذا الفصل وهـى علـى النحـو التالـى :

---

(١) الهجويرى : كشف المحجوب – الجزء الثانى ص ٤٢٢.

١- مفهوم الولاية وحظوظ الأولياء .

٢- الولاية والكرامة .

٣- بين النبوة والولاية . وفيما يلي تفصيل القول في تلك المسائل.

مفهوم الولاية وحظوظ الأولياء :

قد يكون من الضروري أن نتبين بداية مفهوم الولاية في اللغة قبل بيان مفهومها عند الرازي بوصفه موضع هذه الدراسة. والولاية بكسر الواو من وليه وليا أي دنا منه دنوا ، وأوليته إياه بمعنى أدنيته ، ومنه والاه وموالاه ووالى بين الشيئين قارب بينهما (١). ومن معاني الولاية أيضاً النصرة ، إذ الولي تجئ على وزن فعيل بمعنى فاعل ، وهو من توالت طاعاته بغير أن يتخللها معصية . وتجئ الكلمة كذلك بمعنى مفعول وحينئذ ينصرف معناها إلى من تولاه الحق تعالى بإحسانه وفضله . ولهذا فمن أسمائه تعالى الولي وهو الناصر والوالي . وهو مالك الأشياء جميعها المتصرف فيها . وأيا ما كان الأمر ، فالولاية ينصرف معناها إلى القرب والنصرة والذي لا ينفك عن المحبة والمودة ، ولهذا يقال:فلان يلي فلان أي يقرب منه ، والولي بحسب هذا المفهوم هو القريب وهو المتابع المحب وأيضاً هو النصير (٢).

وقبل أن نمضي في استقراء معاني الولاية ومفهومها عند الرازي ، نقرر ملاحظة أولية مؤداها أن هذا المفهوم عنده ناتج عن التصور القرآني

---

(١) الهجويري : كشف المحجوب - الجزء الثاني ص ٤٢٢.

(٢) ابن منظور : لسان العرب - الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة - بدون تاريخ مادة (ولي).

الذى استلهمه الرازى سواء فيما يتعلق بولاية العبد لله وولاية الله تعـــالى لعبده ، فالولاية هنا متبادلة بين العبد والرب ، لأن الآيات القرآنية كما دلت على كون الرب تعالى وليا للعبد فقد دلت آيات أخرى كذلك على كون العبد وليا للرب (١). بيد أن هذا ليس هو المهم فى أمر الولاية عند الــــرازى ، بل الأهم منه -وكما سوف نرى فى هذا الفصل- أنه قد جعل الولاية حقـــا بمقدور كل إنسان الوصول إليه لكنها مرهونة بكمال مقـدار عبادة الإنسان وطاعته لربه ، ومن قبل بكمال معرفته وإيمانه وحينئذ يصبـــح أهـــلا لأن يكون واحدا ممن حقق أقصى درجات القرب فى علاقته بالله فيبادله الحق تعالى قربا بقرب على نحو ما دل عليه الحديث القدسى . وسيأتى تفصيـــل هذا فى موضعه من هذا الفصل.

وأول ما يصادفنا بعد ذلك فى معنى الولى وجوه الأول منهـــا كمـــا يقول الرازى أنه المتولى للأمر والقائم به كولى اليتيم وولى فى عقد النكاح وتحقيق الكلام كما يقول الرازى أن أصل هذه الكلمة مـــن المولـــى وهـــو القرب ، والولى بمعنى الوالى فعيل بمعنى فاعل على المبالغة (٢).والثـــانى أن الولى بمعنى الناصر كما قال تعالى " المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض (٣). والناصر بالحقيقة للخلق هو الله سبحانه وتعالى (٤). فقـــد قـــال تعالى نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة (٥). أى أنصاركم ويقـــال

---

(١) الرازى : لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ٢٩٧

(٢) الرازى : المصدر السابق ، ص ٢٩٧.

(٣) سورة : الآية

(٤) الرازى : لوامع البينات - شرح أسماء الله والصفات ص ٢٩٩.

(٥) سورة : فصلت الآية ٣١ .

أولياء السلطان أى أنصـــاره [١].والثالث أن الولى بمعنى المحب ومنه يقال فلان ولى فلان إذ كان حبيبه قال تعالى : "الله ولى الذيـــن آمنـــوا" [٢] أى يحبهـم [٣]والرابع أن الولى بمعنى الوالى كـــالجليس بمعنــى المجــالس ، فموالاه الله للعبد محبته له [٤]. ويخلص الرازى مما سبق إلـــى أن أصـل الكلمة - الولاية - هو القرب وهذا المعنى حاصل فى المعتق والنـــاصر ، وابن العم والحليف والقيم بالأمر ، وإذا كان ذلك كذلك ، فكونه تعالى وليـا لعباده إشارة كما يقول الرازى إلى قربه تعالى منهم [٥]. لقولـــه تعـالى : "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" [٦] . وقوله تعالى : "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم" [٧].

لكن كل هذه الأيات ، وإن كانت تدل على معنى القرب ، إلا أن هذا القرب لا ينبغى أن ينصرف معناه إلى القرب المكانى فهـــذا مـــا لا يليـق بالجناب الإلهى ، ولهذا فالقرب المشار إليه فى هذه الآيات وغيرهـــا هـو القرب بالعلم والقدرة الإلهية ، وهذا هو ما ينبغى أن يكون فى قـــرب اللـــه تعالى من عباده[٨]. وأما فيما يتعلق بقرب العبد من الله تعالى ، فلا يخرج فى مفهومه عن الطاعة التامة لله والمداومة على عبادته وخدمته ، وإظهار

---

(١) الرازى : لوامع البينات - ، ص ٢٩٩.

(٢) سورة : المائدة الآية ٥٤.

(٣) الرازى : لوامع البينات ، ص ٢٩٩

(٤) الرازى : نفس المصدر ص ٢٩٨--٢٩٩.

(٥) الرازى : نفس المصدر ، ص ٢٩٨.

(٦) سورة ق : الآية ١٦ .

(٧) سورة : المجادلة الآية ٧.

(٨) الرازى : أساس التقديس - تحقيق الدكتور أحمد حجـــازى الســقا - مكتبــة الكليات الأزهرية - ١٩٨٦م ص ١٠٦.

العبودية له وحده فى كل حال ووقت ومعنى هذا أن القــرب هنـا قـرب معنوى وليس قربا بطبيعة الحال بالجهة فإنه محال [١].

فإذا أردنا تحديدا لمفهوم الولاية عند الرازى وجدناه يستلهمه من القرآن والخبر والأثر والمعقول . أما القرآن فقوله تعالى : "ألا إن أولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون .الذين آمنوا وكانوا يتقون" [٢] فقوله تعالى : "الذين آمنوا وكانوا يتقون" -كما يقول الرازى- تحديد للولاية الحقة ، لأن قوله آمنوا إشارة إلى كمال حال القوة النظرية أما قوله وكانوا يتقون فإشارة إلى كمال حال القوة العملية [٣].

فالولى إذا -بحسب كلام الرازى- هو من بلغ الكمال فى القوتين النظرية والعملية ولابد من ذلك ، وإذا كان كمال القوة النظرية لا يتحقق بتمامه إلا بأن يعرف الإنسان الحق لذاته ، وأن يعرف فى ذات الوقت أن أعظم المعارف الحقة شرفا هى معرفة أشرف الموجودات وهو الذات العلية فحينئذ فإن من رغب أن يكون وليا لله حقا ، فقد حق عليه أن يحصل على العلم التام بالله تعالى أولا وذلك توحيده لأنه أفضل المعارف على الإطلاق [٤] ولا ريب أن معرفة الله تعالى على هذا النحو ، هى عين العبادة الحقة ، إذ العبادة الكاملة لله لا تنفك عن تمام المعرفة بالله تعالى لأن المقصود من تخليق الإنسان هو المعرفة والمحبة والخدمة [٥]. كما قال

---

(١) الرازى : أساس التقديس ص ١٠٦ .

(٢) سورة : يونس الآيتان ٦٢ ، ٦٣.

(٣) الرازى : التفسير الكبير - الجزء الثامن ص ٤٠٠

(٤) الرازى : نفس المصدر - الجزء السادس ص ٩٥ .

(٥) الرازى : نفس المصدر ، ص ٤٤٧.

تعالى:"وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون"[١]. وأما الكمال اللازم فى القوة العملية فهو فى قيام العبد وحرصه فى كل الأوقات والأصول على عمل الخيرات وأفضلها على الإطلاق مداومة العبد على كل العبادات والأعمال المشعرة بتعظيم المعبود . ليس هذا فحسب بل والسعى كذلك فى إيصال النافع من الأعمال إلى الخلق . فكأن الولاية بهذا التحديد صدق فى العمل الصالح الذى يراد به طلب الحق كما هى بالقطع صدق فى طلب معرفته تعالى وهى فى الوقت ذاته صدق فى إيصال النفع للخلق .

وحد الولاية فى ضوء ما سبق هو الذى أشارت إليه الآية الكريمة لأن الإيمان المشار إليه فى قوله تعالى:"الذين آمنوا وكانوا يتقون" يحمل-كما يقول الرازى-على مجموع الاعتقاد والعمل ومن ثم فولى الله تعالى حقيقة ، من كان متقيا فى الأمرين معا . ولكى يتحقق الولى بهذا فلابد أن يكون آتيا بالاعتقاد الصحيح فى معرفته لله تعالى معرفة تقوم على الدليل اليقينى ، ويكون فى ذات الوقت آتيا بكل الأعمال الصالحة التى يتقرب بها تعظيما للحق ونفعا بها للخلق شريطة أن تكون كل الأعمال على ما وردت به الشريعة [٢]. وحرص الرازى على قيام العبد بكل العبادات وفق ما تحدده الشريعة ليكون وليا لله بعلمه وكمال اعتقاده من الأهمية بمكان ، إذ الولاية الحقة لله لابد فيها فعلا من المعرفة اليقينية بالله من ناحية ومن المعرفة التامة بالأعمال والعبادات الموصلة إلى العبادة الحقة لله من ناحية أخرى .

ولعله لهذا السبب بالذات حرص الرازى على أن يكون التفكر وسيلة مهمة من الوسائل التى تنهض بتحقيق كمال المعرفة بالله . بل وجعل كذلك من

---

(١) سورة : الذاريات الآية ٥٦.

(٢) الرازى : التفسير الكبير - الجزء الثامن ص ٤٠١

تمام معرفة العبد بالله إقامته وحرصه على القيام بالعبادات المشروعة للـــه وتحقيق كمالها ظاهرا وباطنا ، بل إن كمالها بالحد الأخير هو الأهم عنده .

وبناء على ما تقدم فالعبد إذا أراد أن يكون وليا لله حقيقة فلابد لـــه من العمل بالمأمورات والانتهاء عن المنهيات والمحك الذى يتعين عليه فى كل هذه الأعمال هو ما دلت عليه الشريعة الغراء . لهذا حق قول بعـــض الصوفية أن الولى الحق هو من لا يقع منه تقصير فى أحكام الله عز وجل فى جميع أحواله [١]. ولعله لهذا السبب ، أكد الصوفيـــة المحققـــون علـــى ضرورة العمل وفق ما جاءت به الشريعة فى كل الأحـــوال ، وليـــس أدل على هذا من قول البسطامى (ت ٢٦٤هـــ) لو نظرتم إلى رجل أعطـــى من الكرامات حتى يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به حتى تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدود وأداء الشريعة [٢]. ومالم يقم العبد بتحقيق العبادة لله على نحو ما دلت عليه الشريعة ، فلن يصل إلى ذرة مـــن الحقيقـــة كمـــا يقـــول ابن عربى إلا بعد إتقان علم الشريعة والعمل به على الدوام [٣].

على أن المهم من كلام الرازى بعد ذلك أن الولى الحق هو العبـــد الكامل فى المعرفة والعمل الصالح معا أو هو بالأحرى من حقـــق أعلـــى الكمالات الروحية أو النفسية . إذ الكمالات كما يقول الرازى لهـــا ثلاثـــة أقسام النفسانية ، والبدنية ، والخارجية . وأشرفها النفسانية وأوسطها البدنية وأدناها الخارجية ، والكمالات النفسية هى المقصودة بالذات فيمـــا يتعلـــق بحصول الولاية للعبد . وهى محصورة فى نوعين : العلم اليقينى والعمـــل

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - الجزء الثامن ص ٤٠١.

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية - الجزء الأول ص ١٠٣ .

(٣) الجزار (أحمد محمود) : المعرفة عند ابى سعيد بن أبى الخـــير - مكتبـــة نهضة الشرق ١٩٧٥م ص ٢٦.

الصالح ورأس المعارف اليقينية معرفة الله تعالى ، وإليه الإشارة بقوله إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا [١] وأن يعمل الخير لذاته ورئيس الأعمال الصالحة أن يكون مستقيما غير مائل إلى طرفى الإفراط والتفريط وإليه الإشارة [٢] لقوله تعالى : "وكذلك جعلناكم أمه وسطا" [٣]. يعنينا من كلام الرازى نقطة فى غاية الأهمية . خلاصتها أن الولاية عنده حظ متاح لكل إنسان أو بعبارة أدق حق لكل المؤمنين والمؤمنات ، إذ لافرق بين الذكر والأنثى مادام كل واحد منهما قد قطع الطريق إلى هذه الدرجة الرفيعة بكمال المعرفة التامة لله تعالى وكمال المداومة على الأعمال الصالحة .

وتصور الولاية وشأنها بهذه الكيفية عند الرازى يجعلها كسبا لا وهبا ، لأن الكل حينئذ يستطيع فى هذه الحالة أن يبلغ من خلالها مبلغا فى المعرفة بالله . ومن ثم يختلف الرازى عما ذهب إليه بعض الصوفية لما جعل بعضهم الولاية وهبا فى المقام الأول ، إذ الولى من تولاه الله – كما يقول ابن عطاء الأدمى (ت٣٠٩هـ) بضرب من العناية ، فتوالت أعماله كلها لله ، فكان له بذلك الفضل على من دونه [٤] . وعلى هذا فكل إنسان

---

(١) الرازى : التفسير الكبير – الجزء الثالث عشر ص ٦٣١ وأيضاً ص ٦٣٦

(٢) سورة : فصلت الآيتان :٣٠ ، ٣١ .

(٣) سورة : البقرة الآية : ١٤٣ .

(٤) ابن عطاء الأدمى : نصوص صوفية غير منشورة قدمها الأب لويس نويا اليسوعى ص ٧٦ وابن عطاء الآدمى هو أحمد بن محمد بن سهل وكنيته أبو العباس ويعرف بابن عطاء الأدمي – وقد صحب الجنيد وإبراهيم المارستانى وغيرهما من أقران الجنيد وعلمائهم وكان أبو سعيد الخراز يعظم شأنه انظر فى ترجمته الرسالة القشيرية الجزء الأول ص ١٦٨ وصفوه الصفوة لابن الجوزى حققه عبدالسلام محمد هارون – مؤسسه الكتب الثقافية – ١٩٩٦م الجزء الثانى ص ٢٦٨ وأيضاً الكواكب الدرية فى تراجم الصوفية للمناوى – الجزء الأول ص ٥٢٠-٥٢٢ وأيضاً طبقات الأولياء لابن الملقن ص ٥٩.

في مقدوره أن يبلغ شأوا في حصول هذه الولاية إلا باجتباء وما ثم غيره ، إذ لما سبقت العناية في البداية كما يقول أبو سعيد بن أبي الخير (ت٤٠٤هـ) ظهرت الولاية في النهاية [١].وهذا بعينة ما أكده الرفاعي (ت ٥٧٨هـ) لأن الولاية عنده اختصاص من الله لبعض عباده [٢]. وإذا كانت الولاية عند الرازي خلافا لما قاله أغلب الصوفية فلأنه أخذ بما دلت عليه النصوص القرآنية والحديثية في شأن الولاية بوصفها -في الأعم - مرهونة بالمجاهدة ودوام الطاعة لله تعالى في كل الأحوال ، فهذا هو الطريق الغالب والمعروف بين الصالحين بل والأسلم كما يقول الجيلاني (ت ٥٦١هـ) أما من جعلها مرهونة بالاجتباء والمنة ، فهذا أمر نادر لأحاد من الخلق على حد قوله [٣]. ولا تتوقف أهمية كلام الرازي في الولاية عند هذا الحد ، بل إنه يعرض لحظوظ الأولياء وما حباهم الله به تعالى من البشارات في الدنيا والآخرة . والحق أنه في كل ما يقول يستلهم إشاراته من القرآن الكريم وما دلت عليه النصوص الحديثية وهو في كل ما يورده يكشف أيضاً عن قناعته بالولاية وما يعرض لأصحابها من حظوظ وعطايا يكرمهم الله بها وفي سياق عرضه لا يتردد في القول كذلك بأن العقل يؤكد ما دلت عليه ظواهر النصوص الدينية!!

---

(١) الجزار (أحمد محمود) المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير ص٦١ ومابعدها .

(٢) الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٧٢ .

(٣) الجزار (أحمد محمود) : الولاية بين الجيلاني وابن تيمية - دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٠ ص ٤٦-

وقبل أن نمضى فى بيان حظوظ الأولياء على نحو ما أبان عنها الرازى نقرر بداءة أن كل هذه الحظوظ التى ينالها الأولياء من المؤمنين والمؤمنات إنما استحقوها بما حققوه من كمال معرفتهم بالله من ناحية وحسن القيام بعبادته وطاعته وخدمته من ناحية أخرى. فلما كان هذا شأنهم كان الله بالتالى وليا لكل واحد منهم لقوله تعالى " والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم"(١) . فلما وصف الله تعالى المؤمنين والمؤمنات بكونهم أولياء بعض ذكره بعده ـ كما يقول الرازى ـ ما يجرى مجرى التفسير والشرح، فالأولياء هم الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويأتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله . وهذه الأمور الخمسة هى التى يتميز بها المؤمن من الكافر لأن المنافق على نحو ما وصفه الله تعالى فى الآيات المتقدمة على تلك الآية الكريمة يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف والمؤمن بالضد من ذلك والمنافق لا يقوم إلى الصلاة إلا مع نوع من الكسل والمؤمن بالضد من ذلك ، والمنافق لا يقوم بالواجبات . ليس هذا فحسب بل إن المؤمن إذا أمره الله ورسوله بالجهاد ، أسرع إليه ولم يتخلف لكن المنافق بالضد من ذلك تماما لأنه لا يتخلف فقط بل يثبط غيره عن أدائه (٢).

فلما حقق المؤمنون والمؤمنات عبادتهم وطاعتهم لله على هذا النحو ، صاروا أولياء لله ، يستوى فيهم من كان ذكرا أو أنثى ، لأن

---

(١) سورة التوبه الاية ٧١.

(٢) الرازى التفسير الكبير المجلد الثامن ص ٩٥

المحك عند الحق تعالى مرهون بالإيمان به وكمال عبادته وطاعته ، وما ثم سوى هذا فى حق الجميع . فلما كان هذا صنيع الأوليـــاء الكـــاملين مـــن المؤمنين والمؤمنات ، فلا جرم اختصهم الله بحظوظ لم يحظ بها غـــيرهم فكانوا بمنأى عن الخوف والحزن تحقيقا لقوله تعالى:" أُلا إن أوليـــاء اللـــه لاخوف عليهم ولاهم يحزنون "(١). ولاعجب أن يكون هذا حـــال الأوليـــاء عند الرازى وكما أشارت إليه الآية الكريمة ، لأنهم لما حققوا القرب مـــن الله واستغرقت قلوبهم فى معرفته تعالى ولم يعد يخطر ببالهم فـــى تلـــك اللحظة شئ مما سواه فهنالك حصلت لهم الولاية من الله تعـــالى !! ومـــن كان هذا شأنه فلا يخاف شيئا ولا يحزن لفقد شئ ، إذ كيف يعقل ذلك فـــى حق الولى ، والخوف من الشىء والحزن على الشىء لا يحصل إلا بعـــد الشعور به لكن شيئا من هذا لا يحدث للولى لأنه مستغرق فى نور جـــلال الله . ومن ثم فهو غافل عن كل ماسوى الله ، ومن كان هذا حالـــه بهـــذه الكيفية امتنـــع أن يكـــون له خوف أو حزن (٢). ولا يكتفـــى الـــرازى بذلك ، بل يؤكد فى غير مواربة صدق إيمانه بما يقول ليقرر أنها درجـــة عالية ومن لم يذقها لم يعرفها على حد قوله (٣). وكلام الـــرازى ولا شـــك إشارة لطيفة تدعم ولاشك نزعته الصوفية وقناعتـــه بـــالطريق الصوفـــى وثمراته ، لأن مثل هذه العبارة لا ينطق بها إلا من خبر الحال لا من وقف عند حد المقال ، ولعل هذا يعطى وثاقة لما سبق وأثبتناه عنه فى هذا الشأن فى الفصول السابقة .

---

(١) سورة : يونس الآية ١٠ .

(٢) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن ص ٤٠٢.

(٣) الرازى : نفس المصدر ، ص ٤٠٢.

ولا يقف حظ الأولياء عند هذا الحد ، بل إن لهم حظا آخر اختصهم الله به هو الرؤيا الصادقة ، إذ هى حاصلة لهم فى حال نومهم . ولا يشك الرازى فى عدم حصولها ؛ لأنها ثابتة عنده بـالمنقول والمعقـول . أمـا المنقول فقول النبى صلى الله عليه وسلم:"الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان فإذا حلم أحدكم حلما يخاف منه فليتعوذ منه وليبصق عن شـماله ثلاث مرات فإنه لا يضره"[١].فهذا هو الذى ينبغى أن يحمل على الرؤيـا الصادقة ، فظاهر النص يقتضى أن لا تحصل هذه الحالـة كمـا يقـول الرازى إلا لهم .

ليس هذا فحسب ، بل إن العقل أيضاً يؤكد هذا ، إذ لما كان الولى هو من حقق أعلى درجات القرب من الله تعالى ، فلهذا السبب كان قلبـه مستغرقا بذكر الله ، ومن كان كذلك فهو فى حال نومه لا يبقى فـى قلبـه وروحه إلا معرفة الله تعالى ، ومثل هذه الحالة لا تحدث لمن كان متوزع الفكر مكبوبا على أحوال العـالم الجسـمانى ، فحينئـذ تلحقـه كدوراتـه الظلمانيـة ، فإذا نام هذا الشخص ، فلا جرم لا اعتماد على رؤياه ، فلهذا السبب قال تعالى فى حق الأولياء:"لهم البشرى فى الحياة الدنيا" على سـبيل الحصر والتخصيص [٢].

---

(١) الحديث عن أبى سعيد الخدرى أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم قـال:"إذا رأى أحدكم رؤيا يحبها فإنما هى من الله فليحمد الله عليها وليحدث بهـا وإذا رأى غير مما يكره فإنما من الشيطان فليستعذ من شرها ولايذكر لأحد فإنها لاتضره - صحيح البخارى الجزء الرابـع ص ٢٠٩ وعـن قتـادة:"الرؤيـا الصالحة من الله والحلم من الشيطان ..." الخ الحديث صحيح البخارى الجزء الرابع ص ٢١١.

(٢) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن ص ٤٣ .

ومن حظوظ الأولياء عند الرازى محبة الناس لهم وذكرهـم إيـاهم والثناء عليهم . وذلك راجع ولاشك لأنهم بلغوا فى كمال علاقتهـم باللـه تعالى حدا يؤهلهم لتلك المحبة من الغير ، فقد كملت معرفتهم بالله تعـالى من ناحية وكملت فى الوقت ذاته عبادتهم وطاعتهم لله من ناحية أخـرى ، فلا جرم والحال كذلك أن تعلقت قلوب الناس بمحبتهم على الدوام . وحـظ الأولياء من هذه المحبة ثابت بالمعقول عند الرازى ، لأن المباحث العقليـة تقوى هذا المعنى ، لأن الكمال محبوب لذاته لا لغيره . وتبعا لتلك الحقيقة ، فكل من اتصف بصفة من صفات الكمال صار محبوبا ولاشك من الغير . وخاصة إذا كان ذلك الغير فاقداً لهذه الصفة . وليس ثمة كمال أعلـى ولا أشرف من كون العبد مستغرق القلب بمعرفة الله ، ومستغرق اللسان بذكره تعالى ، ومستغرق الجوارح والأعضاء بعبوديته لله تعالى ، فإذا كان هذا حاصل أمر العبد ومنتهى شأنه ، فلا جرم إذا صارت الألسنة جارية بمدحه والقلوب مجبولة على حبه (١). ولا يتوقف وزن الناس للأولياء ومحبتهم لهم عند هذا الحد ، بل إن لهم – الأولياء – مهابة وتعظيما وتقديراً فى قلـوب الغير ، وهذا راجع ولاشك لأنهم قد حازوا أعلى درجات المعرفـة باللـه تعالى لكمال قربهم منه، ومن كانت هذه درجته مع الله فقد صار مخدومـا بالطبع ،وكما أن البهائم والسباع قد تكون أقوى من الإنسـان ، لكنهـا إذا شاهدت الإنسان هابته وفرت منه ، وليس ذلك بالقطع إلا لمهابـة النفـس الناطقة فكذلك الحال بالنسبة للأولياء فإن لهم مهابة وتعظيما فـى نفـوس الغير من هذا الوجه (٢).

---

(١) الرازى : التفسير الكبير – المجلد الثامن ص ٤٠٤

(٢) الرازى : نفس المصدر ص ٤٠٤

ومن كمال ما اختص الله به الأولياء من الحظوظ حصول البشرى لهم عند الموت ، مصداقا لقوله تعالى " تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا " [(١)]وأما البشرى فى الآخرة فسلام الملائكة عليهم كما قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم فنعم عقبى الدار " [(٢)].وكذلك سلام الله تعالى عليهم كما قال تعالى " سلام قولا من رب رحيم"[(٣)]. ويدخل فى هذه البشارات التى اختص الله بها أولياءه كذلك ماذكره الحق تعالى فى كتابه من بياض وجوههم وإعطاء الصحائف بأيمانهم وما يلقون فيها من الأحوال ، وكل ذلك من المبشرات [(٤)].

الولاية والكرامة :

ومن المهم أن نتوقف عند مسألة الكرامة لارتباطها بالولاية عند الصوفية وهى كذلك عند الرازى ، ذلك لأنها أيضاً من حظوظ الأولياء وهى جائزة الوقوع كما يقول خلافا للمعتزلة وأبى إسحاق الاسفرائينى من الأشاعرة [(٥)]. ولا غرابة أن يقبل الرازى الكرامات بوصفه أشعريا وأن يجوز بالتالى وقوعها كغيره من أصحاب هذا المذهب [(٦)]، بمحض قدرة الله

---

(١) سورة : فصلت الآية ٣٠.

(٢) سورة : الرعد الآيتان ٢٣، ٢٤.

(٣) سورة : يس الآية ٥٨.

(٤) الرازى : التفسير الكبير المجلد الثامن ص ٤٠٤.

(٥) الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - راجعه وقدم له طه عبدالرؤوف - مكتبة الكليات الازهرية القاهرة بدون تاريخ ص ٢٢١.

(٦) الرازى : الأربعين فى أصول الدين تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا مكتبة الكليات الازهرية القاهرة ١٩٨٦ م المسألة الرابعة والثلاثون ص ١٩٩.

على أيدى أوليائه ، فجل الأشاعرة كذلك اللهم إذا استثنينا الإسفرائينى كما قال ، لأن الصالحين كما يقول الأشعرى مؤسس المذهب يجوز أن يخصهم الله عز وجل بأيات ويظهرها عليهم (١).

وموقف الأشاعرة هو بعينه موقف أهل السنة والجماعة من حيث إن الكرامات عندهم هى أمور يجريها الله على أيدى أوليائه (٢). ومن ثم لا يتردد ابن تيميةً فى توكيد جوازها وأن يجعلها من أصول أهل السنة التصديق بكرامات الأولياء وما يجرى على أيديهم من خوارق العادات (٣). ولايعنى هذا مشاركتها - الكرامات - مع معجزات الأنبياء ؛ لأن الفارق بين النبوة والولاية يظل مقرونا بالتحدى فى حال الأنبياء تصديقا لنبوتهم وليس الأمر كذلك بالنسبة لكرامات الأولياء (٤). إذ الملاحظ أن المعتزلة لما أنكروا وقوع الكرامات على يد الأولياء فلأنهم رأوا فى ذلك قدحا فى مقام

---

(١) الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة - حققة بشير محمد عيون مكتبه المؤيد الرياض ص ٥٥ وراجع أيضا الجوينى : العقيدة النظامية تقديم وتحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٩٧٩ ص ٧٠ وأيضا الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٣٤.

(٢) البيهقى : الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة مكتبه السلام العالمية ، القاهرة ١٩٨٤ ص ١٨٩ ومابعدها .

(٣) ابن تيميه : العقيدة الواسطية - طبعة المطبعة السلفية - القاهرة - الطبعة السابعة ١٣٩٤ هـ ص ١٩.

(٤) ابن تيمية : رسالة قاعدة شريفةً فى المعجزات والكرامات - ضمن مجموعة الرسائل والمسائل دار التراث العربى - القاهرة بدون تاريخ المجلد الرابع والخامس حـ ٥ ، ص ٢ وأيضاً انظر فى الفارق بين الكرامة والمعجزة ما أورده ابن تيميةً فى كتابه النبوات ص ٢٥٢

الأنبياء ،فمن شأن الخارق أن يكون خاصا بهم لا بغيرهم من الناس يدلنا على هذا قول البغدادى من الأشاعرة فى حقهم " وأنكرت القدرية -يقصد المعتزلة - كرامات الأولياء لأنهم لم يجدوا فى أصل بدعتهم ذا كرامة ، فأنكروا لشئوم بدعهم وظنوا أن إجازة ظهور الكرامة للأولياء يقدح فى دلالة المعجزة على النبوة [١].مع أن الأمر بخلاف ذلك لأن المعجزات للأنبياء فقط والكرامات للأولياء والمغوثات لسائر العباد [٢] . والحق أن الصوفية المحققين على وعى تام بأن ما يكون معجزة للأنبياء لا يكون لغيرهم ، لعلمهم بالفارق بين مكانة النبى ومكانة الولى إذ الأخير يظل بل وينبغى فى رأينا دون مرتبة النبوة بطبيعة الحال . وقد نبه الهجويرى وغيره من الصوفية إلى ذلك لما ذكر أن الكرامة صحيحة من حيث وقوعها عند طائفة من أهل السنة ولكن لا إلى حد الإعجاز [٣]. لكن الحق الذى لا مراء فيه أن الكرامات مع هذا كله عند المحققين من الصوفية ليست شيئا ذا بال أو مما يرفع مكانة الولى ، بل إن عدم ظهور الكرامة لا يقدح فى مقام الولاية ولا ينقص من شأن صاحبها . وعين هذا الأمر نجده أيضاً- وكما سنرى فيما بعد- عند شيخنا الرازى . بيد أن كلامه عن الكرامة ودفاعه عنها يجعل هذه المسألة فى رأينا من الأهمية بمكان فى بيان حدود النزعة الصوفية عنده ، ووضعها فى موضعها الصحيح .

---

(١) البغدادى (عبدالقاهر) الفرق بين الفرق ص ١٧٥.

(٢) البغداد ى (عبدالقاهر) : نفس المصدر والصفحة .

(٣) الهجويرى : كشف المحجوب حـ ٢ ، ص ٤٥٣ ، وانظر أيضا ما أورده الطوسى فى اللمع بصدد الفارق بين مرتبة النبوة ومرتبة الولاية فى هذه المسألة ص ٥٣١.

فإذا كشفنا الغطاء عن موقف الرازى من الكرامة . وجدنا قناعتــــه بوقوعها بوصفها حظا من حظوظ الأولياء وفضلا لهم من اللــــه تعـــالى . ولهذا لا يتحرج الرازى فى أن يجزم بأن الكرامات ثابتة من حيث جـــواز وقوعها وأن الذى يدل على هذا كما يقـــول القـــرآن والأخبـــار والآثـــار والمعقول . أما القرآن فالمعتمد فيه آيات يراها الرازى حججا تدعم إثبـــات الكرامة للصالحين من عباد الله .الحجة الأولى: أن حدوث الحمل لمريم من غير الذكر من خوارق العادات ، وحضور الرزق لها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات ، وأنها ما كانت من الأنبياء لقوله تعالى: "كلمـــا دخـــل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هـــو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب"(١). والحجة الثانية: قصة أصحاب الكهف وبقاؤهم فى النوم أحياء سالمين عن الآفات مدة ثلاثمائــــة سنة وتسع سنين (٢). وأنه تعالى كان يعصمهم من حر الشمس وهم رقود .

أما الأخبار فكثيرة فمنها ما أخرج فى الصحيحين عن أبى هريـــرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: "لم يتكلم فـــى المهـــد إلا ثلاثة عيسى ابن مريم عليه السلام وصبى فى زمن جريج الناسك وصبـــى آخر " أما عيسى فقد عرفتموه وأما جريج فكان رجلا عابداً ببنى إســـرائيل وكانت له أم فكان يوما يصلى إذا اشتاقت إليه أمه فقالت يا جريـــج فقـــال يارب الصلاة خير أم رؤيتها ثم صلى فدعته ثانيا فقال مثل ذلك حتى قـــال ثلاث مرات وكان يصلى ويدعها فاشتد ذلك على أمه قالت اللهم لا تمتـــه

---

(١) سورة آل عمران الآية ٣٧ - وانظر تفسير الرازى لهذه الآية المجلد الرابع ص ١٨٩-١٩٢وانظر ما أورده القشيرى فى رسالته جـ ٢ ص ٦٦٧-٧١٣ بصدد كرامات الأولياء .

(٢) الرازى - التفسير الكبير المجلد العاشر ص ٢٥١

حتى تريه وجوه الوموسات ، وكانت زانية هناك فقالت لهم أنا أَفتن جريجا حتى يزنى فأتته فلم تقدر على شئ وكان هناك راع يأوى بالليل إلى أُصل صومعته فلما أعياها راودت الراعى على نفسها فآتاها فوليت ثم قالت ولدى هذا من جريج فآتاها بنو إسرائيل وكسروا صومعته وشتموه فصلى ودعا ثم نخس الغلام قال أبو هريرة كأنى أنظر إلى النبى صلى الله عليه وسلم حين قال بيده يا غلام من أبوك ؟ فقال الراعى، فندم القوم على ما كان منهم واعتذروا إليه وقالوا نبنى صومعتك من ذهب أو فضة فأبى عليهم وبناها كما كانت. وأما الصبى الآخر فإن امرأة كان معها صبى لها ترضعه إذ مر بها شاب جميل ذو شارة حسنة فقالت اللهم اجعل ابنى مثل هذا فقال الصبى اللهم لا تجعلنى مثله ثم مرت بها امرأة ذكروا أنها سرقت وزنت وعوقبت فقالت اللهم لا تجعل ابنى مثل هذه، فقال الصبى اللهم اجعلنى مثلها، فقالت له أمه فى ذلك فقال إن الشاب كان جبارا من الجبابرة فكرهت أن أكون مثله، وأن هذه قيل أنها زنت ولم تزن وقيل أنها سرقت ولم تسرق وهى تقول حسبى الله". ومنها كذلك قوله صلى الله عليه وسلم:"رب أشعث أغبر ذى طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره" ولم يفرق بين شئ وشئ فيما يقسم به على الله [1]. وكذلك ما رواه أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم:"بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها فالتفتت إليه البقرة فقالت إنى لم أخلق لهذا وإنما خلقت للحرث فقال الناس سبحانه الله بقرة تتكلم فقال النبى صلى الله عليه وسلم آمنت بهذا أنا وأبو بكر وعمر رضى الله عنهما [2]

---

(١) انظر تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث ص ٨٠.

(٢) أورد القشيرى هذه الأخبار فى معرض كلامه عن إثبات الكرامات. انظر الرسالة جـ ٢ ، ص ٦٦٨ - ٦٧١ - وأيضاً أورد هذه الأخبار الهجويرى فى كشف المحجوب حـ ٢ ص ٤٦٥- ٤٦٧.

أما الآثار فيذكر منها الرازى مانقل عن الخلفاء الراشدين . من ذلك أن أبا بكر رضى الله عنه لما حملت جنازته إلى باب قبر النبى صلى الله عليه وسلم ونودى السلام عليك يا رسول الله هذا أبو بكر بالباب فإذا الباب قد انفتح وإذا بهاتف يهتف من القبر أدخلوا الحبيب إلى الحبيب . وأما عمر رضى الله عنه فقد ظهرت أنواع كثيرة من كراماته يذكر منها الرازى أربعة منها انه بعث جيشا وأمر عليهم رجلا يدعى سارية بن الحصين فبينما عمر يوم الجمعة يخطب جعل يصيح فى خطبته وهو على المنبر يا سارية الجبل ، يا سارية الجبل فاحتمى قائد جيشه فى موقعه فهزم الله الكفار وظفر المسلمون معه بالغنائم العظيمة ببركه ذلك الصوت (١). وأما عثمان رضى الله عنه فروى أنس قال سرت فى الطريق فرفعت عينى إلى امرأة ثم دخلت على عثمان فقال مالى أراكم تدخلون على وآثار الزنا ظاهرة عليكم فقلت أجاء الوحى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : لا ولكن فراسة صادقة (٢). وكذلك يروى عن على رضى الله عنه وسائر الصحابة . من أمر هذه الكرامات الكثير وكذلك بعض التابعين(٣).

وإذا كان الرازى قد ذكر هذه الشواهد ليدلل بها نقلا على الكرامات ، فإن الأهم منها عنايته بالتدليل عليها عقلا . وتلك مسألة فى رأينا تحمل دلالة على سريان النزعة الصوفية عنده سريانا لا ينبغى التهوين منه . وإن ظلت بالقطع أو ينبغى أن تظل فى ضوء ما حدده لمفهوم التصوف . وحتى نتبين ذلك فلنكشف عن هذه الحجج لأن فيه إثباتا لما حاولنا إثباته فى غير ما موضع من قبل .

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد العاشر ص ٣٥٣-٢٥٤ انظر الرياض النضرة فى مناقب العشرة المبشرين بالجنة للمحب الطبرى - طبعة دار الندوة الجديدة - الطبعة الاولى ١٤٠٨ هـ الجزء الثانى ص ٢٧٨-٢٨٢.

(٢) الرياض النضرة فى مناقب العشرة الجزء الثالث ص ٣٦.

(٣) الرازى : التفسير الكبير المجلد العاشر ص ٢٥٦.

فالحجة الأولى عند الرازى فى إثبات الكرامات قوامهـا أن العبـد ولى اللـه كمـا قال تعالى " ألا إن أولياء الله لا خـوف عليهـم و لاهـم يحزنون "[١]. والرب تعالى ولى العبد لقوله أيضا "الله ولى الذين امنوا"[٢]. وقوله تعالى " وهو يتولى الصالحين "[٣]. وقوله تعالى : "ذلـك بـأن اللـه مولى الذين آمنوا" [٤]. ولما كان ذلك كذلك وثبت أن الرب ولى العبـد وأن الأخير ولى الرب ، فلا يبعد والحال كذلك أن تحصل الكرامة لهـذا العبـد كاستحقاق لولايته ومكانته عند الله ذلك لأن العبد إذا بلغ فى الطاعة إلـى حيث يفعل كل ما أمره الله تعالى به وأن يأتى بكل ما فيـه رضـاه ، وأن يترك فى ذات الوقت كل ما نهى الله عنه ، فليس يبعـد أن يفعـل الـرب الرحيم مرة واحدة ما يريده العبد ، بل هو أولى [٥]. ولهذا قـال تعـالى وأوفوا بعهدى أوفى بعهدكم " [٦].

والحجة الثانية : أنه لو امتنع إظهار الكرامة لكان ذلـك فـى رأى الرازى لا يخرج عن أمرين إما أن الله تعالى ليس أهلا لأن يفعل مثل هذا الفعل ، أو أن المؤمن ليس أهلا لأن يعطيه اللـه هـذه العطيـة ، يعنـى الكرامة. والاحتمال الأول قدح فى قدرة الله تعالى فضلا أنـه كفـر أمـا الاحتمال الثانى فباطل كذلك لأنه إذا كانت معرفـة ذات اللـه وصفاتـه

---

(١) سورة : يونس الآية ٦٢.

(٢) سورة : البقرة الآية ٢٥٧.

(٣) سورة : الأعراف الآية ١٩٦.

(٤) سورة : محمد الآية ١١.

(٥) الرازى : التفسير الكبير المجلد العاشر ص ٢٥٧.

(٦) سورة : البقرة الآية ٤٠.

وأفعاله وطاعته والمواظبة على ذكر تقديسه وتمجيده وتهليله أشرف من إعطاء رغيف فى مفازة أو تسخير حية أو أسد ، فإن من أعطى مثل هذه المعرفة والمحبة من غير سؤال فلا يبعد أن يعطيه الله أيضاً رغيفا فى مفازة [١].

الحجة الثالثة: أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال حكاية عن رب العزة: " ما تقرب عبد إلى بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا ولسانا وقلبا ويدا ورجلا بى يسمع وبى يبصر وبى ينطق وبى يمشى "[٢]. وهذا الخبر يدل فى رأى الرازى على أنه لم يبق فى سمعهم نصيب لغير الله تعالى ولا فى بصرهم ولو كان هناك نصيب لغير الله تعالى عندهم لما قال الحق تعالى فى حق كل واحد من الموصوفين بهذا القرب: "كنت سمعا له وبصراً ".

فإذا ثبت هذا كله بحسب منطوق الحديث القدسى، فلا شك أن هذا المقام كما يقول الرازى - أشرف من تسخير الحية والسبع وإعطاء الرغيف وعنقود من العنب أو شربة من الماء ، لأنه إذا كان العبد قد وصل برحمته تعالى إلى هذه الدرجات العالية فليس يبعد على الله تعالى أن يعطيه رغيفا واحدا أو شربة ماء فى مفازة [٣].

الحجة الرابعة: أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال حاكيا عن رب العزة: " من آذى وليا فقد بارزنى بالمحاربة . فجعل بالتالى إيذاء الولى قائما

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد العاشر ص ٢٥٧.

(٢) سبق الإشارة إلى تحقيق هذا الحديث فى مستهل هذا الفصل .

(٣) الرازى : التفسير الكبير الجزء التاسع عشر ص ٢٥٧.

مقام إيذائه ، وهذا كما يقول الرازى من قوله تعالى : " إن الذين يبـــايعونك إنما يبايعون الله " [١]. وقوله تعالى : " إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة " [٢].فجعل الله تعالى بيعة محمد صلى اللـــه عليـــه وسلم من بيعة الله ، وإيذاء محمد صلى الله عليه وسلم إيذاء للـــه فهكـــذا ههنا ، أنه لما قال من آذى لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة ، فقـــد دل ذلـــك على أنه تعالى جعل إيذاء الولى قائما مقام إيذاء نفسه .

الحجة الخامسة أننا نشاهد فى العرف أن من خصه الملك بالخدمـــة الخاصة وأذن له فى الدخول عليه فى مجلس الأنس ، فقد يخصه كذلك بأن يقدره على مالا يقدر عليه غيره . وليس فى الأمر غرابة فى حصول هـــذا عند الرازى ، لأن العقل السليم يشهد بأنه متى حصل ذلك القرب ، فإنـــه يتبعه المناصب ، فكان القرب فى هذه الحالة أصلا والمنصب تبعـــا لذلـــك الأصل . وقياسا على هذا فإن أعظم الملوك هو رب العالمين ، فإذ شـــرف حينئذ عبدا من عباده المقربين وأوصله إلى عتبـــات خدمتـــه ودرجـــات كرامته ، وأوقفه على أسرار معرفته ، فليس بعزيز فى أن يظهر الله تعالى على يديه بعض تلك الكرامات [٣].

الحجة السادسة أنه لما ثبت أن المتولى للأفعال هو الروح لا البدن ، وأن معرفة الله تعالى للروح كالروح للبدن ، فعلى هذا فإن كل مـــن كـــان أكثر علما بأحوال عالم الغيب ، كان أقوى قلبا وأقل ضعفا ، ولهذا قال على

---

(١) سورة الأحزاب : الآية ٥٧.

(٢) الرازى : التفسير الكبير المجلد التاسع عشر ص ٢٥٨

(٣) الرازى :نفس المصدر المجلد العاشر ص ٢٥٨

ابن أبى طالب والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانيـــة . وقد حصل ذلك لأن عليا كما يقـول الرازى قد انقطع بصره عـن عــالم الأجساد ، فقوى روحه وتشبه بجواهر الأرواح الملكيـــة وتـلألأ ت فيــه أضواء عالم القدس والعظمة ، فلا جرم بعد هذا كله أن يحصل لـــه مــن القدرة الربانية ما قدر بها على مالم يقدر عليه غيره فى هذا الحال . وقياسا على هذه الواقعة يمكن القول أن العبد الكامل فى عبادته للـــه تعــالى إذا واظب على الطاعات بلغ إلى المقام الذى يقول الله فى حقه كنت له ســمعا وبصرا، وحينئذ صار نور جلال الله تعالى له سمعا فحينئذ يسمع القريـــب والبعيد وعين الأمر إذا صار نور الله بصرا لـــه فحينئــذ يــرى القريــب والبعيد[١]. ومعنى هذا أن الولى إذا وصل فى معرفة الله وعبادته إلى هذه الدرجة الرفيعة فلا جرم أن يفيض الحق تعالى عليه من أنواره العلوية ما يكون له قوة الأنوار العلوية على التصرف فى أجسام هذا العالم مثل قــوة الأرواح الفلكية على هذه الأعمال وذلك هو الكرامات [٢].

الحجة السابعة:وهى عند الرازى مبنيـــة علـــى القوانيــن العقليــة والحكمية . إذ لما كان جوهر الروح الإنسانى كما يقول -ليس مـــن جنــس الأجسام الفاسدة والتى مألها التفرق فهى لهذا السبب ذات جوهـــر مغــاير لجواهر الأجسام لأنها من جنس جوهر الملائكة ، وكل ما هنالك أنـــه لمــا تعلق الروح الإنسانى بالبدن ، واستغرق فى تدبيره ، فقد أدى به هذا الحال إلى نسيان موطنه الأول ومكانه المتقدم ، وحينئذ صار متشبها بكليته بهـــذا

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد العاشر ، ص ٢٥٩.

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

الجسم الفاسد ، ونتيجة لذلك ضعفت قدرته وذهبت مكنته ، ولم يعد يقـــدر على شئ من الأفعال . لكن هذا الجوهر الإنسانى بإمكانه أن يعـــود إلـــى سيرته الأولى ، إذا قدر له أن يستأنس بمعرفة الله تعالى ومحبته ، وذلـــك بمقدوره حين يقلل من انغماسه فى تدبير هذا البدن ومطالبه الشهوانية ، فإذا استطاع أن يحقق هذا ففى تلك الحالة سيكون محلا لأن تشرق عليه أنوار الأرواح السماوية العرشية (١). ويعود الرازى ليزيد هذه الحجة وضوحا من خلال مفهوم النفس ، فهى عنده مختلفة بالماهية ، ففيها القوية والضعيفـــة والنورانية والكدرة ، وفيها الحرة والنذلة وكذلك الحال فى الأرواح الفلكية . فلما تفاوتت النفوس على هذا النحو ، فلا غرابة فى وقـــوع بعـــض هـــذه الأفعال الفائقة من النفوس النورانية بقوتها الحاصلة من هذا الاستعداد ، فإذا اتفق فى نفس من النفوس كونها قوية القوة القدســـية العنصريـــة مشـــرقة الجوهر علوية الطبيعة ثم انضاف إليها أنواع الرياضات التى تزيل عـــن وجهها كدورة عالم الكون والفساد ، فقد أشرقت تلك النفوس وتلألأت بمـــا حصل لها من الأنوار الإلهية ، وحينئذ قويت على التصرف فـــى هيولـــى عالم الكون الفساد ، بإغاثة نور معرفة الحضرة الصمدية وتقوية أضـــواء حضرة الجلال والعزة (٢).

فإذا دققنا النظر فى سياق عرض هذه الحجة عند الرازى وجدنـــاه قريبا فى ذلك تماما مما قاله ابن سينا (ت ٤٢٨هـــ) من قبله لأن النفـــوس إذا كانت قوية جدا منجذبة إلى البدن بالكلية إما بسبب مزاج اصلى يوجب

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد العاشر ص ٢٥٩.

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

اختصاصها بمثل هذه الهيئة أو المزاج الحادث بعد الأصلي أو بسبب مجاهدة وتزكية لها ، وتصفية وقطع علاقتها بقدر الإمكان بالبدن ، كما هو الحاصل لأولياء الله ففي هذه الحال يمكن لتلك النفوس - فيما يرى ابن سينا - أن يتعدى تأثيرها إلى غيرها، فيحدث عنها انفعالات في عناصر العالم حتى يشفى المريض...، ويحدث الخسف والزلزلة والطوفان والصواعق أو يصرف الوباء بدعائه أو يبدى نقرة الطيور وطيرانها بالهواء، إلى غير ذلك من خوارق العادات التي تحكى عن الأنبياء والأولياء والمتقين [١].

ولعل تلك الحجج تكفي شاهداً على جهد الرازي في دعم حقيقة الكرامة في مواجهه شبه المنكرين لها ، بدليل هذه الحجج التي أوردها حتى بلغت سبعا بخلاف دحضه لشبه المنكرين لوقوعها - وكما سيأتي بعد ذلك . وليس أدل على قناعته وإيمانه بها من قوله في خاتمة عرضه لتلك الحجج التي ساقها من قوله بعد ذلك " .. ولنقبض ههنا عنان البيان ، فإن وراءها أسرارا دقيقة وأحوالا عميقة ، من لم يصل إليها لم يصدق بها " ونسأل الله الإعانة على إدراك الخيرات [٢] . هذا القول الموجز من قبل الرازي غاية في الدلالة في رأينا على أنه قد عاش هذه الأحوال الإيمانية العالية التي عرض لها ، وإلا لما سوغ لنفسه أن يقول في غير ما موضع مثل هذه الإشارات الدقيقة أو اللطيفة على حد قول الصوفية ، والتي لا تصدر إلا لمن عرف الأمر وذاقه ، فكان الحال عنده أبلغ من المقال .

---

(١) عاصي (الدكتور حسن) : التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا ص ٢٣٨ .

(٢) الرازي : التفسير الكبير - المجلد العاشر ص ٢٥٩.

وفى ضوء ما سبق ، فإن قناعة الرازى بطريق التصوف تزداد وضوحا بإيمانه بوقوع تلك الكرامات للأولياء الذين بلغوا شأوا فى المعارف الإلهية والتجليات الربانية فلا شك أنهم قد حصلوا على ما حصلوا عليه بفضل الكمال الروحى الذى بلغته نفوسهم العالية فى عبادة الله وطاعته وخدمته . وإذا كان ذلك كذلك فإن ما أوردناه فى هذا الفصل يؤكد ما قلناه فى الفصول السابقه ويضيف فى اعتقادى جديداً يدعم نزعة الرازى الصوفية ويزيدها قوة . ولكن تظل هذه النزعة كما أراد لها صاحبها أن تكون جمعا للعقل والذوق على صعيد واحد ، ليأمن من أغلاطها ، وليخفف من أخطارها . وقد يبدو الأمر معضلة أو بالأحرى غريبا فى ضوء قبول الرازى للكرامة لكن ذلك كله ينبغى أن يوضع فى سياقه الصحيح فيما يتعلق بفكر الرازى وعقيدته بوصفه أشعريا ، والأشاعرة شأنهم شأن أهل السنة والجماعة ، وإن عولوا على العقل إلا أن الشرع يتساوق معه أن لم يتقدم عليه عندهم. ومن هذه الحيثية يوجب لهم الاعتقاد بجواز وقوع تلك الكرامة. ولعله بعد هذا كله لا ينبغى أن نعجب من إيمان الرازى بقوة بحصول الكرامات للأولياء بل لا ينبغى أن يزداد العجب بنا حين نراه يدافع بقوة أيضاً عن شبهات المنكرين لها . وهو أمر يندر أن نجده -فيما أعلم- لدى كبار الصوفية فيما كتبوه عن هذه المسألة !!

وبرهان ذلك أن المنكرين للكرامات قد احتجوا عليها من عدة وجوه يراها الرازى غاية فى الضعف حتى فى سياق عرضه لها .فالشبهة الأولى وهى التى عليها يعولون وبها يضلون على حد قوله يكمن فى أن ظهور الخارق للعادة جعله الله تعالى دليلا للنبوة ، فلو حصل هذا لغير النبى لبطلت عندهم هذه الدلالة ، لأن حصول الدليل مع عدم المدلول يقدح فى

كونه دليلا ، وهذا باطل فى نظرهم [١]. ويدفع الرازى هذه الشبهة وسنده فيما يذهب إليه أن المحققين من الأولياء قد أكدوا عدم دعوى الولاية ، وعلى هذا يكون الفرق بين المعجزات والكرامات ، أن الأولى مسبوقة بدعوى النبوة وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالولاية [٢].

ويزيد الرازى الأمر وضوحاً من خلال حقيقة النبوة مقارنة بحقيقة الولاية ، إذ الأنبياء عليهم السلام إنما بعثوا إلى الخلق ليكونوا دعاة لهم من حال الكفر إلى الإيمان ، ولينقلوهم بالتالى من المعصية إلى الطاعة . وبحسب هذا القصد من النبوة ، فما لم تظهر دعوى النبوة من النبى فلن يؤمن به الخلق ، ولظلوا إذن على حال الكفر فإذا أظهر الأنبياء المعجزات فإن ذلك سيكون سببا لإيمان القوم بهم ولأجل هذا فإن إقدام الأنبياء على دعوى النبوة ، ليس الغرض منه تعظيم النفس - كما يرى الرازى - بل المقصود منه إظهار الشفقة على الخلق ، حتى ينتقلوا من الكفر إلى الإيمان. وليس الحال كذلك فى شأن الولاية ، إذ ليس الجهل بها كفراً ولا معرفتها إيمانا ، ولما كان ذلك كذلك ، فقد حق على النبى إظهار دعوى النبوة ، ولا يجب على الولى دعوى الولاية [٣].وحينئذ يظهر الفارق بين مرتبة النبوة ومرتبة الولاية . ويتكشف حقيقة المعجزة للأول مقارنة بحقيقة الكرامة للثانى . فإذا اعترض المنكرون للكرامة بأن بعضا من الأولياء يجوزون دعوى الولاية فإن الرازى يرد على هذه الشبهة بأنهم قد ذكروا فى الوقت نفسه الفارق بين المعجزة والكرامة من عدة وجوه :

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد العاشر ص ٢٥٩.

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

(٣) الرازى : نفس المصدر ص ٢٦١.

الأول:أن النبى يدعى المعجزة ويقطع بها لكونه نبيا ، ولكن الولـــى إذا ادعى الكرامة لا يقطع بها ؛ لأن المعجزة يجب ظهورها ليتم أمر الغاية من النبوة وليس الأمر عينه فيما يتعلق بالولاية لذلك فالكرامـــة لا يجـب ظهورها.

الثانى:أنه يجب نفى المعارضة عن المعجزة ولايجب نفيهـــا عــن الكرامة . ولاشك أن نفى المعارضة عن المعجزة لأن ضـــرورة إقامتهـا يقتضى هذا ، بخلاف الثانية – الولاية – ومن ثم لا يجوز فى الكرامة مـــا هو جائز فى المعجزة .

الثالث:أنه لا يجوز ظهور الكرامة على يد الولـــى عنــد ادعـــاء الولاية ، إلا إذا أقر عند تلك الدعوى ، بكونه على دين ذلك النبى . فـــإن حصل ذلك الأمر منه ، فقد صارت هذه الكرامة من الولى معجــزة للنبـــى ومؤكدة لرسالته وبهذا التقدير لا يكون ظهور الكرامة طاعنا – كما يقـــول الرازى– فى نبوة النبى بل تصير مقوية لها على حد قوله (١).

أما الشبهة الثانية لمنكرى الكرامة فإنهم قد تمســكوا بقولــه عليـــه الصلاة والسلام حكاية عن ربه:"لن يتقرب المتقربون إلـــى بمثــل أداء مـــا افترضت عليهم .. الخ الحديث . وهذا يدل عندهم على أن التقرب إلى الله تعالى بأداء الفرائض أعظم من التقرب إليه بأداء النوافل فلما فهموا الأمـــر على هذا النحو ، أداهم هذا إلى أنه إذا كان المتقرب إلى الله تعالى بـــأداء الفرائض لا يحصل له شئ من الكرامات فقياسا على ذلك فإن المتقرب إليه

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد العاشر ص ٢٦١.

بالنوافل أولى عندهم ألا يحصل على شئ من ذلك [١]. ويسهل دحض هذه الشبهة عند الرازى ، إذ لاشك فعلا أن التقرب بالفرائض وحدها أكمل من التقرب بالنوافل . لكن قد فات هؤلاء المنكرين للكرامات معرفة حد الولاية على وجهه الصحيح إذ الولى إنما يكون وليا إذا كان آتيا بالفرائض والنوافل ، ولاشك أنه إذا بلغ هذه الدرجة سيكون حاله أتم من حال من اقتصر على أداء الفرائض فقط وحينئذ يظهر الفرق[٢]

والشبهة الثالثة عند المنكرين للكرامة تمسكهم فى هذا بقوله تعالى: "وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس"[٣]. وهذا القول عندهم يدل على أن الولى إذا جاز أن ينتقل من بلد إلى بلد بعيد فإن ذلك بمثابة طعن فى هذه الآية ، وخاصة وأن محمداً صلى الله عليه وسلم - على ما يقولون - لم يصل من مكة إلى المدينة إلا فى أيام كثيرة مع التعب الشديد ، فكيف يعقل والحال كذلك أن ينتقل الولى من بلد نفسه إلى الحج فى يوم واحد !!![٤]. لكن الرازى يدفع هذه الشبهة أيضاً استنادا إلى أن قوله تعالى وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس محمول على المعهود المتعارف ، وكرامات الأولياء هى عنده من قبيل الأحوال النادرة ، فتصير من هذه الحيثية كالمستثناة عن ذلك العموم [٥].

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد العاشر ص ٢٦١.

(٢) الرازى : نفس المصدر ص ٢٦١.

(٣) سورة : النحل الآية ٧.

(٤) الرازى : التفسير الكبير - المجلد العاشر ص ٢٦٢.

(٥) الرازى : نفس المصدر ، ص ٢٥٩.

والشبهة الرابعة عند المنكرين للكرامة أنه إذا جاز ظهورها على يد بعض الأولياء جاز ظهورها على الباقين ، فإذا كثرت الكرامات حتى خرقت العادة جرت وفقا للعادة ، وذلك يقدح فى المعجزة والكرامة . لكن الرازى يرد على هذه الشبهة بأن المطيعين قلة كما قال تعالى فى حقهم [١]: "وقليل من عبادى الشكور" [٢]. وقوله تعالى: " ولاتجد أكثرهم شاكرين " [٣].

لكن رد الرازى على هذه الشبهة يبدو فى نظرنا ضعيفا فى ضوء المشاهد من أحوال المنتسبين للصوفية – لأن عدد الأولياء المحققين والفائزين بتلك الدرجة ، قد لا يقارن بالكثرة الهائلة ممن ليسوا بأولياء حقيقيين لله . وهؤلاء قد يحصل على أيديهم مثل هذه الخوارق بغير عبادة ولا قربى حقيقية لله تعالى. ولذلك فلا ضير والحال هكذا أن ينكر البعض وقوع تلك الكرامات ولا يكون ذلك قدحا فى عقيدته " فلا يضر مسلما فى دينه أن يعتقد كما يعتقد أكثر عقلاء العلماء والحكماء من أن ما يدعيه الناس من الخوارق فى جميع الأمم أكثره كذب وبعضه صناعة علم أو تأثير نفس أو شعوذة وسحر ، وأقله– كما يقول الإمام محمد عبده – من خواص الأرواح البشرية العالية ..." [٤] . لكن الإنصاف يقتضى منا القول

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد العاشر ، ص ٢٦١.

(٢) سورة : سبأ الآية ١٣.

(٣) سورة : الأعراف الآية ١٧.

(٤) رضا (محمد رشيد) : الوحى المحمدى - دار الزهراء للأعلام العربى القاهرة ١٩٨٧م ص١٥٢ وانظر فى هذا الصدد ما أورده بشأن حد الكرامة الصحيحة ص ١٥٣ من نفس المرجع وإلى قريب منه ما أكده شيخه الإمام محمد عبده بصدد مسألة الكرامة – انظر رسالة التوحيد – طبعة مطبعة النصر – القاهره ١٩٦٩م ص ١٨٢.

أيضاً أن دحض الرازى لشبه المنكرين للكرامة ، لم يمنعه أيضاً من أن يحدد حد الكرامة الحقيقية ، إذ أن حصولها وإن كان أمرا واقعا ودالا على مرتبة صاحبها وكمال ولايته ، فإن عدم وقوعها لايعنى كذلك نقصا فى ولايته ولا قدحا فى مكانته .

وعلى هذا يمكن القول أن الكرامات قد تكون علامة للاستقامة وقد لاتكون كذلك فتصبح استدراجا ، ومن ثم فمن " أراد شيئا فأعطاه الله مراده ، لم يدل ذلك كون ذلك العبد وجيها عند الله تعالى ، سواء كانت العطية - كما يقول الرازى - على وفق العادة أو لم تكن على وفق العادة ، بل قد يكون ذلك إكراما للعبد وقد يكون استدراجا له .."[1]. ومعنى هذا أن العبد قد ينال من مرادات الدنيا الكثير حتى ولو لم يطلبها من الله ، ولا يكون ذلك كرامة له منه ، بل وبالا فى هذه الحالة عليه . وهذا من قبيل الاستدراج له بمعنى " أن يعطيه الله كل ما يريده فى الدنيا ليزداد غيه وضلاله وجهله وعناده ، فيزداد كل يوم-كما يقول الرازى-بعدا عن الله ..."[2]. وحينئذ فقد حق قول الصوفية ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة [3]. ولا يسلم البعض من الأولياء فى رأى الرازى من الوقوع فى براثن هذا الاستدراج ، فقد ثبت أن تكرار الأفعال سبب لحصول الملكة الراسخة .وتأسيسا على تلك القاعدة فإذا مال قلب العبد بكليته إلى

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد العاشر ص ٢٦٢.

(٢) الرازى :نفس المصدر ، ص ٢٥٩ .

(٣) زروق : قرة العين فى شرح حكم ابن عطاء الله السكندرى - تحقيق الدكتور محمود بن الشريف منشورات المكتبة العصرية - بيروت - ١٩٧٦م الجزء الثانى ص ٧٩.

الدنيا ومراداتها ثم أعطاه الله مراده منها ، فحينئذ يصل إلـى المطلـوب ، وهذا بدوره يوجب حصول اللذة له ، وتلك بدورها تزيد فى الميل وحصول الميـل يوجب المزيد من السعى ، وهكذا لا يزال يتأدى كل واحد منهمـا إلى الأخرى وتقوى كل واحدة من هاتين الحالتين درجة درجة [١].

فإذا حدث هذا الأمر على تلك الصورة فإن الاشتغال بهـذه اللـذات العاجلة يمنع الإنسان عن مقامات المكاشفات ودرجات المعارف ، فلا جرم حينئذ أن يزداد بعده عن الله درجة فدرجة إلـى أن يتكاسـل فهـذا هـو الاستدراج "[٢]وإليـه الإشارة بقوله تعالى " سنسـتدرجهم مـن حيـث لا يعلمون "[٣].وهو أيضاً ما حذر منه بعض الصوفية المحققين لما سئل مـن بعض مريديه أن فلانا يمشى على الماء فقال له عندى أن من مكنه اللـه فى مخالفة هواه ، أعظم من المشى على الماء وفى الهواء [٤].ولعله لهـذا السبب نبه بعضهم على خطر الاغترار بالكرامة إذا لم تفهم علـى وجـه الاستقامة ، ومن ثم فمن ظهرت عليه - كما يقولون - خارقة تقتضى مـا هو أعم من كرامته نظر فيها بعقله ، فإن صحت ديانته معها ، فكرامـة ، وإن لم تصح فاستدراج أو سحر [٥]. وربما لهذا السبب حرص الكمل مـن الصوفية المحققين على كتمان كراماتهم والنظر إليها بعيـن الاسـتدراج

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد التاسع ص ٢٦٢.

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة

(٣) سورة القلم : الأية ٤٤.

(٤) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٥٢

(٥) زروق : قواعد التصوف - تصحيح محمد زهرى النجار - مكتبة الكليـات الأزهرية - القاهرة ١٩٦٨م قاعدة ١٤٧ ص ٩٢.

مخافة أن تكون وبالا عليهم [(١)] وربما لهذا السبب كذلك أكد الرازى وهو على حق فيما أكد عليه فى رأينا أن الاستئناس بالكرامة قاطع لصاحبه عن الكمال فى علاقته بربه ويستدل على ذلك بحجج كثيرة ولا بأس من إيراد بعض منها ، ففى إيرادها ما يكشف وعى شيخنا الرازى تماما بقضية الولاية وعلاقتها بالكرامة من ناحية ، وفيه كذلك توكيد لنزعته الصوفية من ناحية أخرى .

١- أن الغرور قد يحصل -فيما يرى الرازى- إذا اعتقد الرجل أنه مستحق للكرامة ، وحينئذ ففرحه بحصولها يكون أكبر من فرحه بكرم المولى تعالى وفضله تعالى ، وهذا عين الجهل على حد قوله[(٢)] . ومعنى هذا أن الكرامات من حيث هى فى ذاتها لاقيمة لها مقارنة بمعطى الكرامة أصلا وهو الحق تعالى . ومن ثم فالفرح بحصولها فرح بغير الحق تعالى ، وإذا كان ذلك كذلك فإن الفرح بغير الحق من جانب العبد بمثابة حجاب له عن الحق ، وحينئذ فلا يجب عليه الفرح أو السرور [(٣)].ولأجل هذا فالكمل من الأولياء المحققين يستترون منها كما -يقول الرفاعى (ت ٥٧٨هـ) - كما تستتر المرأة من دم الحيض [(٤)].

---

(١) السلمى : عيوب النفس تحقيق اتيان كولبرج - الجامعة العبرية - القدس - ١٩٧٦م ص٥٧ .

(٢) الرازى : التفسير الكبير - المجلد العاشر ص ٢٦٣.

(٣) الرازى : نفس المصدر ص ٢٦٤

(٤) الرفاعى (أحمد) : البرهان المؤيد - تقديم صلاح عزام - طبعة دار الشعب - القاهرة ١٩٧١م ص ٢٧ وأيضاً ص ٣٧.

٢- أن كـل من اعتقد فى نفسه أنه صار مستحقا للكرامة بسبب عمله ، فقد حصل له وقع عظيم فى قلبه ومن كان لعمله فى قلبه وقع عنده كان جاهلا ، ولو عرف الحق تعالى حق المعرفة ، لعلم فـى هـذه الحالة أن كل طاعات الخلق فى جنب جلال الله تعـالى لايسـاوى شيئا[١].

٣- أن صاحب الكرامة إنما وجد الكرامة - كما يقول الرازى - لإظهار الذل والتواضع فى حضرة الله تعالى ، فإذا لم تكن كذلك منه وترفع وتكبر بسبب هذه الكرامات ، فحينئذ يؤديه هـذا إلـى مقـت اللـه وغضبه !!!.

٤- إن الكرامة غير المكرم وكل ماهو غير المكرم فهو ذليل ، وقياسـا علـى هذا فكل من تعزز بالذليل فهو ذليل [٢]ثم إن الحـق تعـالى يقول ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب[٣]. ومن يتوكل على الله فهو حسبه [٤]. وهذا يدل على أن من لم يتـق الله ولم يتوكل عليه لم يحصل له شئ من هذه الأفعال والأحوال [٥].

بين النبوة والولاية :

لكن الأولياء مهما بلغت مرتبتهم فى الولاية أو تعـددت كراماتهم فإن هذا كله ، لا يجعل لهم مزية على غـيرهم مـن النـاس إلا

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد العاشر ص ٢٦٤.

(٢) الرازى : نفس المصدر ، ص ٢٦٦.

(٣) سورة : الطلاق الآية ٢.

(٤) سورة : الطلاق الآية ٣.

(٥) الرازى : التفسير الكبير المجلد العاشر ص ٢٦٦.

بحسن عبادتهم وتقواهم لله تعالى. وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالأنبياء عليهم السلام فمكانتهم وما يحصل لهم من المعجزات تجعلهم في مرتبة أعلى وكمالا أرفع من الأولياء مهما كان شأن ولاية كل واحد منهم . وقد أكد الرازى بقوة على هذه الحقيقة ، ورآها ثابتة نقلا وعقلا . أما النقل فقول النبى صلى الله عليه وسلم فى حق أبى بكر رضى الله عنه والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين على أحد أفضل من أبى بكر ، فدل بهذا كما يقول على أن أبا بكر الصديق أفضل من كل من ليس بنبى . وأنه بطبيعة الحال دون من كان نبيا . وعلى هذا يقتضى الأمر أن يكون الأنبياء أفضل وأرجح حالا من غيرهم [1]. والعقل يدل أيضاً على أن الولى هو الكامل فى ذاته فقط ، أما النبى فهو الذى يكون كاملا فى ذاته ومكملا لغيره . وبدهى أن الثانى أفضل من الأول [2].مادام الولى ينحصر همه فقط فى تحقيق كمال عبادته وطاعته لربه ولا شأن له بالخلق بينما النبى لا يتوقف كماله بما هو حاصل له فى ذاته من كمال فى المعرفة والطاعة ، وإنما بما يفعله من هداية الخلق إلى الاشتغال بعبادة الله ، فكان لذلك أفضل من الولى .

وإذا كان الرازى قد أكد على أفضلية الأنبياء على الأولياء ، فقد كان لزاما عليه أن يؤكد ذلك بقوة لأن بعضا من السابقين عليه قد رفعوا الأولياء إلى درجة تفوق درجة الأنبياء ، فقد ذهب قوم من الكرامية - كما يقول البغدادى - أن فى الأولياء من هو أفضل من الأنبياء . ليس هذا فحسب ، بل إنهم قد جعلوا ابن كرام نفسه أفضل من عبد الله بن مسعود

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد العاشر ص ٢٦٦ .

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

ومن كثير من الصحابة [١].ويزيد ابن الجوزى (ت ٥٩٧هـ) على هذا بأن البعض قد شهد بأن أحمد بن أبى الحوارى (ت ٢٣٠هـ) كان يفضل الأولياء على الأنبياء [٢].لكن الحق أن المحققين من الصوفية يؤكدون عكس ذلك إذ الولاية والصديقية منورة بأنوار النبوة فلا تلحق بالنبوة أبدا فكيف تفضل عليها [٣]. ولكن الرازى يعى الفرق تماما بين النبوة والولاية ، ويتحدد الفارق عنده بينهما فى نقطتين هما الكمال والتكميل . وحظ كل طائفة منهما فى الأمرين معا أو أحدهما دون الأخر ، هو الذى يرفع مرتبة النبوة على مرتبة الولاية .تفصيل ذلك عنده أن الكمال والتكميل فى حق كل منهما -النبى والولى - ماهو عينه عند الأخر وذلك لأنه - كما يقول الرازى - إما أن يكون الكمال فى القوة النظرية أو فى القوة العملية ، ورئيس الكمالات المعتبرة فى القوة الأولى معرفة الله تعالى ، ورئيس الكمالات المعتبرة فى القوة العملية طاعة الله تعالى ، وتأسيسا على هذا فكل من كانت درجته فى كمالات هاتين القوتين أعلى كانت درجة ولايته أكمل من غيره ، ومن كانت درجته فى تكميل الغير فى هاتين المرتبتين أعلى كانت درجات نبوته أكمل [٤]. وعلى ضوء هذا المحك فالناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام وكل قسم يفوق غيره درجة أو أكثر من حيث حصول الكمال فى ذواتهم وتحقيق التكميل فى غيرهم . فالقسم الأول:الذين يكونون ناقصين فى المعارف والأعمال وهم عامة الخلق . وهؤلاء فى

---

(١) البغدادى (عبدالقاهر) : أصول الدين - دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٢م ص ١٦٧ .

(٢) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٦٩ .

(٣) الطوسى : اللمع ص ٥٣٧.

(٤) الرازى : معالم أصول الدين ص ١٠٢

أدنى الدرجات لأنهم لم يحققوا شرط الكمال فى القوة النظرية أو فى القــوة العملية .

والقسم الثانى:الذين يكونون كاملين فى القوة النظرية والقوة العملية ، إلا أنهم لا يقدرون على تكميل غيرهم أو بالأحرى على علاج الناقصين . وهذا القسم يمثله الأولياء .

أما القسم الثالث:فأصحابه فى أعلى الدرجات وهم الذيـــن يكونـــون كاملين فى هذين المقامين ويقدرون فى ذات الوقت على معالجة النـــاقصين من البشر، وأن ينقلوهم من حضيض النقصان إلى أوج الكمال ، وهذا القسم يمثله الأنبياء عليهم السلام [١]. وإذا كان ذلك - كذلك - فإن مرتبة النبـــوة تفوق كل مرتبة من المراتب الروحية ، لأن أصحابها قد حازوا الكمال فى ذواتهم وحازوا فى الوقت ذاته القدرة على تكميل غيرهم لأن كمـــالهم قــد حصل فى أمور أربعة ، أولها:كمال القوة النظرية وثانيهـــا:كمـــال القـــوة العملية وثالثها:قدرتهم على تكميل القوة النظرية لغيرهم ، ورابعـــا:القـــدرة على تكميل القوة العملية لغيرهـــم أيضا [٢] . ومن هنا اختص الله بعضــــا من عباده ليقوموا بهذه المهمة ولينقلوا الناس من الجهالة إلى العلم باللــــه ، ومن المعصية إلى الطاعة بفضل كمالهم الفائق فى القوتين النظرية والعملية وبفضل ما ركب فيهم كذلك من قدرة على تكميـــل غـــيرهم ونقلهـــم مـــن النقصان إلى الكمال وهذا هو القصد من النبوة والرسالة أصلا عند الرازى إذ هى عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بغير الخلق إلى خدمـــة الحـــق

---

(١) الرازى : المطالب العالية من العلم الإلهى - الجزء الثامن ص ١٠٤.

(٢) الرازى : نفس المصدر والجزء ص ١١٠.

وطاعته ، ومن الإقبال على الدنيا إلى الإقبال علـــى الآخـــرة [١]. ويؤكـــد الرازى أن الرسل عليهم السلام يتفاضلون فيما بينهم فـــى تحقيـــق هذيـــن الأمرين ، ذلك لأن الرسول هو الذى يعالج الأرواح البشرية ، وينقلها مـــن الاشتغال بغير الله تعالى إلى الاشتغال بعبادة الله تعالى ، فلما كان هذا هو المراد أصلا من الرسالة والنبوة فعلى هذا فكل من كان صدور الفوائد عنه أكثر وأكمل ، فحينئذ وجب القطع بأن رسالته أعظم وأكمل[٢].

وخاتمة القول أن الرازى فى كلامه عن الولاية كان على وعى بحدود هذه المرتبة الرفيعة فظلت عنده دون مرتبة النبوة هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فلسنا نجد لديه كلاما عن ما يسمى بختم الولاية كما هو الحال عند بعض من الصوفية . وذلك طبيعى لأن باب الولاية عنده مفتوح أمام كل المؤمنين والمؤمنات ، ولعله لذلك جعل الولاية مرهونة بالكســـب والاجتهاد نعنى بالعمل والجهد ، ليظل الباب للترقى الروحى متاحا أمام كل إنسان . وهذا ما يعطى لكلامه فى الولاية أهمية واعتدالا مقارنة بالغلاة من الصوفية. ولكى يتضح ذلك يلزم أن ننقل للكلام عن المعرفـــة وعلاقتهـــا بالفناء لنرى على أى وجه ذهب فيها شيخنا الرازى ؟. وهذا هو موضـــوع الفصل الرابع والأخير من هذه الدراسة .

---

(١) الرازى : المطالب العاليه من العلم الإلهى - الجزء الثامن ص ١١٥.

(٢) الرازى : النبوات - تحقيق الدكتور احمد حجازى السقا - مكتبـــة الكليـــات الأزهرية - القاهرة - بـــدون تـــاريخ ص ١٨١ وأيضـــا ص ١٢١ انظـــر المطالب العالية من العلم الالهى الجزء الثامن .

الفصل الرابع

المعرفة والفناء

تمهيد:

إذا كان الرازى قد فصل الكلام فى الولاية بوصفها أعلى مراتب الكمال الروحى فإن الأمر لا يتوقف عنده عند هذا الحد ، لأن له كلاما فى المعرفة الذوقية التى يحظى بها أصحاب هذه المرتبة الروحية دون سواهم من أفراد النوع الإنسانى ، ولا يقف الأمر عند هذا الحد عند شيخنا لأن كلامه فى المعرفة الذوقية لا ينفك كذلك بوجه من الوجوه عن الفناء عن كل ما سوى الله. ليس هذا فحسب ما سوف نجده عند الرازى . بل نجد كلامه فى الفناء يتجه عنده إلى ذوق التوحيد وشهود الفعل لله وحده . وهذه الحالة العرفانية هى التى تحقق مقام العبودية الكاملة التى يتعين أن يكون عليها الولى الكامل فى نظره . وإذا كان هذا هو شأن الولى العارف عنده فسوف يحصل على أعلى مراتب السعادة الروحية لأن لذة معرفة الله عنده تفوق كل ماعداها من اللذات الحسية . لهذا سنحاول فى هذا الفصل أن نميط اللثام عن تلك المسائل جميعها لنتبين حقيقة النزعة الصوفية عند شيخنا . وذلك على النحو التالى :

أولاً : المعرفة الذوقية مفهومها وحدودها عند الرازى .

ثانيا : المعرفة والفناء فى الحب .

ثالثا: المعرفة والفناء فى التوحيد .

رابعاً : المعرفة والسعادة .

وفيما يلى تفصيل القول فى تلك المسائل بالقدر الذى تسمح به حدود هذه الدراسة .

أولا : المعرفة الذوقية مفهومها وحدودها عند الرازى :

لعل أول ما يتعين البدء به أن المعرفة عند الرازى لا تقف عند حد النظر العقلى لأن هناك طريقا لها يستند إلى التصفية ورياضة النفس بغيـــة تطهيرها من كل الحجب التى تحول بينها وبين معرفة الحق تعـــالى .فـــإذا حصلت لها هذه التصفية ، أو بالأحرى تلك الطهارة الباطنيـــــة ، صـــارت حينئذ محلا لتجليات الحق تعـــالى لأن " .. الأرواح القدســية البشــرية إذا تطهرت عن دنس الأوساخ البدنية والقاذورات الجسدانية أشــرقت بـــأنوار الجلالة وتجلى فيها أضواء عالم الكمال .." [١]. فقوام طريق التصفيــــة إذا بحسب كلام الرازى مرهون بتجريد النفس من العلائق الجسدية والشواغل الدنيوية ليتسنى للعبد بعد ذلك أن يظفر بمعرفة عن الحق أو بالحق تعالى .

ولكى يتأتى له ذلك فلابد له أن يزيل من سويداء قلبه حب الدنيا ولا يكون ذلك الأمر بتمامه أو لنقل بكماله إلا بالتفريق منه بين النفس ولذات الدنيـــا الفانية . فإذا داوم العبد على ذلك التفريق نقص ولاشك تعلق قلبـــه بحـــب الدنيا وزخارفها الفانية وفى تلك الحالة " ... يصير القلب مشتغلا بـــالنظر إلى صفات الجلال والإكرام ، وفى مشاهدتها يحصل بذل النفس والمـــال ، فيصير الإنسان شهيدا مشاهدا لعالم الجلال ومكاشفا بنور الجلال ..." [٢] .

وقول الرازى ولاشك فيه إشارة دقيقة فيما يتعلق بأمر هذه المعرفة الذوقية وكما هى حاصلة عند الصوفية لأن ما يحول دون حصول الإنسان عليهـــا يرتد إلى تعلقه بشواغله الدنيوية وانهماكه فى تلبية مطالبه الجسدية وتبعـــا لذلك فإذا أمكنه أن يحقق طهارة القلب والقالب أمكنه بالتالى أن ينال هذه

---

(١) الرازى التفسير الكبير المجلد السابع ص ٦٠٤.

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

المعرفة إذ ستشرق عليه الأنوار فى قلبه وتتلألأ الأضواء فيه وتتوالى عليه موجبات السعادة (١).

فإذا مضينا مع الرازى لنجمع خيوط هذه المعرفة الذوقية وجدناه حفيا بتفصيل حقيقتها وبيان كيفية الوصول إليها . وهى عنده ليست ببعيدة عن متناول العبد بل هى فى مقدورة وإن كانت مرهونة بجهده أو طاقته ومن قبل وهذا هو الأهم بما لديه من استعداد . والحق أن هذه المعرفة بهذا الشكل عند الرازى وعند غيره من ذوى النزعات الصوفية توجد فى كل ضروب التصوف لأن التطهر للنفس بوصفه وسيلة لحصول هذه المعرفة يعد حظا مشتركاً فى كل أنواع التصوف (٢) وإذا كان ذلك كذلك فليس على العبد عند شيخنا الرازى إلا القيام بهذه التصفية أو ذلك التطهر ليحصل منها على المعرفة وذلك حين يصبح قلبه محلا لأنوار هذه المعرفة الاشرافية لأن الإنسان " إذا كان فى نهاية البعد عن الاشتغال بغير الله ، وكان فى غاية الرغبة فى تحصيل أسباب معرفة الله ، فحينئذ يصير قلبه فصا لنقش الملكوت ، ومرآة يتجلى فيها قدس اللاهوت (٣). وإطلالة على قول الرازى الذى أوردناه آنفا يظهرنا على إشارة لطيفة بل أقول وعجيبة لأنها تكشف عن حقيقة هذه المعرفة الذوقية عنده وكما إبان عنها من قبل شيوخ الصوفية قبله . فما دام العبد مرتبطا بالأشياء والخلائق فلا سبيل إذا أن يعرف الحق . ولهذا فلم يكن غريبا أن تكون شر أحوال الإنسان عند

---

(١) الرازى . التفسير الكبير - المجلد الثانى ص ٤٧١

(2) Happhold (F.C) mysticism Astudy and an anthology, London 975 p.58 and see:
Smith(M) In introduction to mysticism- P.44

(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن - ص ١٧١.

شيخنا حين يكون قلبه خاليا عن ذكر الحق ، ومملوءاً بالهوى الداعى إلى الاشتغال بالخلق [١]. وبدهى أن من شغل بالحق فقد انقطع عن الحق بالخلق فأنا له وحاله كذلك أن يحظى بمعرفة من الحق وبالحق !!! ذلك لأن كل ما سوى الله تعالى عند شيخنا هو الممكن لذاته ، وينسحب هذا على كل صور الأغيار والخلائق مهما تعددت أجناسها . وليس الأمر عينه فيما يتعلق بجناب الحق تعالى فهو واجب الوجود ، ولما كان الحق تعالى هو كذلك من حيثية وجوده كان النور الحق هو الله ، وكان كل ما سواه بوصفه الممكن هو الظلمة [٢].

فلما تباينت المرتبة الحقية لله بوصفه الوجود الأتم والنور الأظهر مقارنة بما سواه من المراتب الخلقية بوصفها نقصانا وظلما ، فقد لزم أن يتطهر العبد من كل هذه الحجب الظلمانية على أى صورة كانت فإن حصل له هذا أشرق النور فى قلبه لأن من أشتغل بالجسمانيات وتعلق بها من حيث هى ظلمة صارت هذه كلها هى حجابه الذى يحول بينه وبين الالتفات إلى النور الحق[٣]. بيد أن الأنوار الإلهية الحاصلة فى القلوب بعد تجريدها عن كل الشواغل الدنيوية وتصفيتها من الكدورات النفسانية لا تتم أيضا بمعزل عن فضل الله وكرمه؛ لأن نور القلب-كما يقول الرازى-عبارة عن معرفة الله تعالى [٤].ولهذا فقد حق قول بعض المشايخ كما يقول الرازى أن الله قد نور من اسمه النور قلوب العارفين بتوحيده ونور أسرار

---

(١) الرازى – التفسير الكبير – المجلد الثامن – ص ٢٩٩.

(٢) الرازى – نفس المصدر – المجلد العاشر – ص ٢٩٩

(٣) الرازى – نفس المصدر – المجلد الحادى عشر –ص ٥٧٩

(٤) الرازى – لوامع البيانات ص ٤٤٨

المحبين بتأكيده [١].

ويدلل الرازى على ذلك بقوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا "[٢] وذلك يدل على أنه تعالى يخص المؤمنين بالهداية بالمعرفة ، ويخص قلوبهم وصدورهم أيضا بالانشراح [٣] مصداقا لقوله تعالى : " أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه "[٤] وعلى ضوء الهدى القرآنى فالحق تعالى - فيما يرى الرازى - يزيل عن صدور المؤمنين من عباده الغل والحقد والحسد والمكر والخداع فإذا كان لهم هذا الفضل من الله فعندئذ تصبح قلوبهم أوعية لعلم الله ونوره ، فإذا كان ذلك كذلك " فالقلب إذا صار مشرقا بطاعة الله تعالى زالت عنه حينئذ كل الظلمات لأن معرفة الله نور ، وهذه الأخلاق الذميمة هى الظلمات ، فإذا ظهر النور فى القلب فلابد من زوال الظلمة [٥]. من ذلك يتضح أن المعرفة الذوقية بوصفها نورا يقذفه الله فى قلب العبد تستند ولابد من ذلك إلى طهارة النفس عن كل ما سوى الله وتستلزم فى ذات الوقت المداومة على الطاعة والعمل وتقوى الله فإن تحقق العبد بهذا الأمر بتمامه صار بفضل هداية الله حاصلا على هذه المعرفة لقوله تعالى: " إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً " [٦] وذلك هو النور الذى يرد على قلب العبد كما يقول

---

(١) الرازى لوامع البينات ، ص ٣٤٨

(٢) سورة الأنفال : الآية ٢٩.

(٣) الرازى التفسير الكبير المجلد السابع ص ٤٨٢

(٤) سورة الزمر : الآية ٢٢

(٥) الرازى التفسير الكبير المجلد السابع ص ٤٨٢ .

(٦) سورة الأنفال : الآية ٢٩

الترمذى وبه يفرق صاحبه بين الحق والباطل فهو معاين حقوقه فى صغائر الأمور فيما دق وفيما جل [١].

ومن المهم أن نذكر أن هذه المعرفة الذوقية حظ لكل أفراد النوع الإنسانى من حيث أن النفس الإنسانية أشرف النفوس الموجودة فى العالم السفلى بل أشرف الأجسام الموجودة فيه على الإطلاق وإذا كانت بعض النفوس الأخرى تشاركها فى بعض القوى ، إلا أنها – النفس الإنسانية– تختص بقوة أخرى هى القوة العاقلة المدركة لحقائق الأشياء كما هى ، وهى التى يتجلى فيها نور معرفة الله تعالى ، ويشرق فيها ضوء كبريائه [٢]. لكن ذلك أيضا لا يعنى أن تلك النفوس حاصلة جميعها على تلك المعارف الإلهية، لأن ذلك مرهون باستعدادها الأصلى لأن النفس الإنسانية مختلفة بالماهية والحقيقة كما يقول الرازى فبعضها ذكية وبعضها بليدة ، وبعضها مشرقة نورانية وبعضها كدرة ظلمانية ، ... واختلاف هذه الصفات لا يرتد لاختلاف الأمزجة البدنية ، بل لاختلاف ماهية النفوس [٣].

ولاشك أن كلام الرازى يحمل فى طياته إشارة لا خفاء فيها . فحواها أن الإشراق الحاصل فى النفس الإنسانية بعض تصفيتها ، قد يكون لبعض النفوس دون البعض الآخر . ليس هذا فحسب بل قد يكون لمن سلكوا طريق الصوفية القائم على التصفية بهذا الشكل ولمن سلك أيضا طريق العقل وحصل على ما يسمى بالحكمة النظرية . وإذا كان ذلك كذلك

---

(١) الترمذى تحصيل نظائر القرآن – تحقيق حسنى نصر زيدان – مطبعة للسعادة – القاهرة الطبعة الأولى ١٩٧٠ ص ٤٩

(٢) الرازى التفسير الكبير – المجلد العاشر – ص ١٤٠

(٣) الرازى – نفس المصدر – المجلد الرابع ص ٥٤٣

فليس غريبا إذا أن تكون هذه المعرفة هى مطلب ذوى النفس العالية الكاملة على الرغم مما يقد يكون بينها من تفاوت فى الماهيـــات أو الاســتعدادات غاية ما هنالك أن الطريق إلى التصفية بوصفها وســـيلة لهـذه المعرفـة تختلف حقيقته عند الحكماء الإلهيين مقارنه بالأولياء العارفين لأن " مراتب الأرواح البشرية على نوعين منها ما يكون إشراقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله تعالى ، وبعضها بســـبب تراكيــب الــبراهين اليقينية . والنوع الأول هو الذى تحصل عليها الملائكة والأنبياء والأوليـــاء وأما الثانى فهو الذى يختص به الحكماء [١]. ولا نـــزاع فـــى أن مراتـــب الأرواح أيضا مختلفة فى حظها من المعارف الإلهيـــة وأعلاهـــا حظـــا الملائكة وتليها أرواح الأنبياء ثم يلى ذلك أرواح الأولياء . وأمـــا النـــوع الثانى فلاشك أن أعلى النفوس فيه هم الحكماء ومـــا ثـــم ســـواهم ؛ لأن التصفية عندهم لا تتأتى إلا باستعمال النظر العقلى ؛ لأنهم لا يقبلون مـــن البراهين إلا ما كان يقينيا لذلك نراهم لا يحفلون بالمعرفة الحاصلـــة عـــن التقليد تارة أو الأدلة الجدلية تارة أخرى . على أن هذا ليس هو المهم عند شيخنا الرازى ، بل الأهم منه - وكما سيأتى بعد- أن الأولياء من حيـــث المعرفة الحاصلة لهم من هذا الوجه هم أعلى مراتب النوع الإنسانى علـــى الإطلاق. وسيأتى تفصيل هذا فى موضعه من هذا الفصل .

لكن المعرفة الحاصلة للأولياء بهذه الكيفية لا تقدح فى قيمة العقـــل عند الرازى ، ولا تبطل فاعليته فى كسب المعـــارف اليقينيـــة ، لأن كـــل كلامه - عن منازل السائرين إلى الله لا يغض فيه من شأن النظر العقلى ،

---

(١) الرازى المطالب العالية من العلم الإلهى الجزء السابع ص ٢٨٣

ولا يقلل من أمره ، بل على العكس يجعل - وكما سبق الإشارة - التفكر أو التأمل وسيلة أساسية جنبا إلى جنب العبادات الجسدية فى الوصول إلى أعلى مراتب الكمال الروحى وهى ولاشك مرتبة الولاية . غاية ما فى الأمر عند الرازى أن معرفة الله بكمال صفاته وأسمائه وعلى الوجه الذى يليق بذاته هى من الأمور التى تند عن طاقة العقل . وكلام الرازى يفصح بما لا يدع مجالا للشك فى أن العقل عنده بحاجة إلى معونة من الله ليتسنى له معرفة الحق تعالى . ومن الحيثية التى تليق بكمال ذاته وصفاته فى آن واحد " فالعقول قاصرة عن معرفته والإدراكات غير منتهية إليه وأقصى ما يمكن أن يحصله العقل من المعارف الإلهية لا يكون إلا على سبيل الإجمال لا التفصيل على حد قوله (١). فإذا أمعنا النظر طويلا فيما قرره شيخنا الرازى وجدنا الغزالى قبله يؤكده فى غير مواربة لأن وراء العقل عنده طورا آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ، وما سيكون فى المستقبل ، وأمور أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن إدراك المحسوسات "(٢).

ولا يعنى هذا أيضا عجز العقل بالكلية فى مجال الإلهيات ؛ ذلك لأن بإمكانه الاستدلال على وجود الله . ولكن هناك فرقا بين الاستدلال على الذات الإلهية بما هى ذات والتعرف على كنه جلال الله وكمال صفاته وحينئذ فلا عجب من قول بعض الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله هو

---

(١) الرازى - المطالب العالية من العلم الإلهى الجزء الأول ص ٥١ .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود،دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٧٢ ص ١٨٢ .

الله نفسه [١]. وتبعا لذلك فأقصى ما يستطيع العقل إثباته أن اللـــه موجـود ولكنه لا يستطيع أن يصفه بصفاته على وجه الكمال إلا من جهة السلب لا الإثبات وهذا هو شأن المعرفة العقلية كما يحفل بها الفلاسـفة والحكمـاء والمتكلمون باستثناء الغزالى على حد قول ابن عربى [٢].

لكن الرازى وإن شارك الغزالى من قبلـه وشـارك ابـن عربـى معاصره من بعده فى هذا الشأن إلا أنه لم يغض من قيمة العقل ويجعلـه أعمى تماما فى طريق الله كما فعل ابن عربى [٣]. وكمـا فعـل بعـض الصوفية أيضا . ومن أجل هذا فإن ابن عربى لما أرسل رسـالة لشـيخنا الرازى يطلب فيها أن يترك أمر النظر العقلى وأن يخلى قلبه عن الفكر إذا ما أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة [٤].لأن العقول عند الأخير لها حد من حيث قوتها فى التصرف الفكـرى وانـه ينبغى للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود الإلهى [٥] . أقول أن هذه الرسالة وإن كان فيها ما قد يوحى بأنها وراء نزعة الرازى الصوفية إلا أن ذلك وإن كان صحيحا بوجـه إلا أنه ليس صحيحا بإطلاق ؛ لأن شيخنا قد حافظ على أمر العقـل جنبـا إلى جنب الذوق والبصيرة . ومما يدعم ذلك أننا لم نجد شـيخنا الـرازى

---

(١) السلمى : المقدمة فى التصوف تحقيق الدكتور يوسف زيدان ص٣٧.

(٢) ابن عربى : رساله للامام الفخر الرازى ضمن مجموعة الرسائل الجـزء الأول ص ٢ - وانظر عين الفكرة فى رسالة الأسفار عن نتـائج الأسـفار ضمن ذات المجموعة الجزء الأول ص ٧.

(٣) ابن عربى : كتاب ايام الشأن ضمن مجموعة الرسائل الجزء الأول ص٣

(٤) ابن عربى : رسالة للإمام الفخر الرازى ص ٢، وايضا ص ٣.

(٥) نفس المصدر ص ٣

يزدرى العقل تماما وهو يمضى فى سلم الحياة الروحية أو لنقل وهو يبين لنا الصوفية الهادئة التى تتسق ووسطية الإسلام عقيدة وشريعة .ولذلك وجدناه يحتفظ بالعقل ليكون عاصما للإنسان من الزلل والوقوع فى الاغلاط الناشئة من شدة الوجد الحاصل إذا أوغل السير فى عالم الروح إلى منتهاه .

ولهذا لم يكن غريبا ولا عجيبا أيضا - وكما أسلفنا الإشارة - أن يكون حد التصوف هو الوسط العدل بين العقل والقلب ، ليستقيم حال المرء مع الله ، مهما أفاض عليه من فيوضات أنواره وما حباه به من معدن أسراره . وليس أدل على ذلك أيضا من أن العبادات الجسدية من ناحية والتفكر فى عجائب مخلوقات الله من ناحية أخرى هما عدة الإنسان لنيل المعارف الربانية والتدرج فى سلك المراتب الروحانية وإلى الدرجة التى يصل فيها إلى الفناء عن كل ما سوى الله والتحقق بمقام العبودية وشهود الألوهية (١).

وتأسيسا على ما تقدم ذكره فإن المفهوم الذى يقدمه شيخنا الرازى للتصوف من هذه الحيثية بالذات يجعل المعرفة الذوقية ضربا من العقل والبصيرة معا ، فبالوحدة بينهما تتقدح فى قلب العبد الكامل فى إيمانه وكمال عبادته وطاعته لربه من المعارف اليقينية والتجليات الربانية ، مالا يحصل عليه غيره من الناس .وبذلك يتآزر نور العقل مع نور القلب أو بعبارة أدق تجتمع البصيرة مع العقل لتجلى له ما يعز عليه معرفته ، وما غمض عليه فهمه إذ " البصيرة تحيط بالعلوم التى يستوعبها العقل ، والتى

---

(١) انظر الفصل الأول من هذه الدراسة ، وراجع بصفة خاصة وسائل الكمال الروحى فى الفصل الثانى أيضا .

يضيق عنه نطاقه ، لأنها تستمد من كلمات الله التى لا ينفــذ البحــر دون نفاذها ، والعقل ترجمان تؤدى البصيرة إليه من ذلك شطرا ، كمــا يــؤدى القلب إلى اللسان بعض ما فيه ويستأثر ببعضه دون اللسان [١]. ومن الجلى أن ما سبق لا يعنى نقصانا فى قيمة العقل وشرفه بل يعنى حاجته إلى نور آخر ينضاف إليه ولكنه آت له من الله تعالى ، وحينئذ تستقر فى القلب من المعارف ما لا قد يحصل عليه إن وقف عند حد العقل وحده وعلــى ذلــك فمن " استضاء عقله بنور الشرع تأيد بالبصيرة واطلع علــى الملكــوت ، والملكوت باطن الكائنات اختص كما يقول السهروردى البغدادى بمكاشــفة أرباب البصائر والعقول دون الجامدين على مجــرد العقــول [٢]. وقــول السهروردى لا يختلف كثيراً عما يرمى إليه شيخنا الرازى الأمــر الــذى يدعم نزعته الصوفية التى المحنا إليها فى كل تضــاعيف فصــول هــذه الدراسة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن المعرفة الذوقية مقرونة عنده بوجه مــن الوجوه بالفناء وكما هو حاصل عند الصوفية ، فإن المقام يستلزم أن نتوقف عند هذه المسألة لبعض الوقت .

ثانيا : المعرفة والفناء فى الحب :

لعل السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو على أى نحو فهــم الــرازى الفناء ؟ وقبل أن نكشف الغطاء عن حقيقة الفناء عنده يلزمنا أن نذكر مالابد منه بد أولا فى أمر المعرفة عنده لأنها تتشابك مع المحبة أو هــى بتعبــير أدق تسلمه إلى المحبة الكاملة إلى الله ومن ثم يكون الكمال فيها مرهونــا

---

(١) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف ص ٤٥٧

(٢) السهروردى البغدادى نفس المصدر والصفحة

بالفناء فى محبته تعالى والإعراض عمن سواه .وهما فى الحالتين معـــا - المعرفة والحب - قوامهما الإعراض عن الخلق وطلب الحق . فـــالعبد إذا عرف الله المعرفة الكاملة ففى هذه الحالة لا يحب إلا ســـواه ولا يتوجـــه بكليته إلا إليه ولأجل ذلك يتعين عليه أن يكون بقالبه وقلبه لله تعالى فيحبه المحبة الكاملة ويفنى بمحبته عمن سواه . ومثل هذه المحبة وبهذه الكيفيـــة بالذات هى التى يحققها العارفون الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب لذاته وأن أكمل الكاملين هو الحق تعالى ؛ لأن وجوده هو الوجود الحـــــق ، وأنـــه بوجوده هذا غنى عن كل ما سواه إذ الكل مفتقر إليه [١].

ولا نزاع أن المعرفة التامة لله والتى توجب محبته بتمامهـــا عنـــد الرازى قد حصلت أو هى تحصل للكمل من عباده فـــى بدايـــة الطريـــق ونهايته . وذلك بالتفكر فى عجائب مخلوقاته بالإضافة إلى أن ما يقوم بـــه العبد من ضروب الرياضات كفيل بأن يفضى به أيضا إلى كمال المعرفـــة بربه إذا كما يقول الرازى أن من كان علمه بكمال الله أتم ، كان حبه لـــه أتم ، ولما كان لانهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعـــالى ، فلا جرم لنهاية مراتب محبة العباد لحضرة الله تعالى [٢]. وموقف الرازى هنا شبيه بموقف أغلب الصوفية ممن يجعلون المعرفة ضرورة لكمال محبة الله لأن من عرف الله تعالى بصفاته فبالضرورة يحبه [٣]. وهو عين مـــا يؤكده الغزالى إذ لا يتصور أن يكون هناك محبة للـــه إلا بعـــد معرفـــة

---

(١) الرازى التفسير الكبير - المجلد الثانى - ص ٦١٩

(٢) الرازى نفس المصدر ونفس المجلد والصفحة.

(٣) الطوسى : اللمع ص ٥٧ .

وإدراك لأن الإنسان عنده لا يحب إلا ما يعرفه [١].و لعله لهذا السبب أيضا كانت نماية المحبة لله عند ابن القيم مرهونة بمعرفة الله تعالى [٢]. وينبنى على هـذا أنه كلما ازدادت معرفة العبد بربه زادت فـى الوقـت ذاتـه محبته له ، وحينئذ تصير هذه المحبة ذاتها أيضا سـبيلا لمعرفـة الحـق معرفة تتقدح فى قلبه وتقهر ما سواه .وعلى ذلك فلايـود العبـد العـارف المحب للـه فى هذه الحالة أن يرى غير محبوبه ولا يتعلق ألا به ومن ثم " فلا تزال تتعاقب محبة الله ونفرته عما سواه على قلب العبـد ، إلـى أن تكون نفورا عما سوى الله ، وتلك النفره توجب الإعراض عما سوى الله ، والإعراض يوجب الفناء عما سواه ، فيصير القلب فى تلك الحالة مستنيرا بأنوار القدس ، مستضيئا بأضواء عالم العظمة ، فانيا عن تلـك الحظـوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام أعلى الدرجات ، وليس له فى هذا العالم – كما يقول الرازى – مثال إلا العشق الشديد على أن شئ كان [٣].

فإذا أمعنا النظر طويلا فى كلام الرازى وجدناه يكشف لنا عـن أن المحبة لله لا تكون إلا بعد كمال المعرفة ، وأنها إذا كانت كذلك أفضـت بدورها إلى الإعراض عمن سواه ،وألفناء فى محبته وذلك بدوره يفضـى إلى أن يشهد المحب معرفة بفنائه فى محبوبه ، وبالتالى تصبح المحبة عند شيخنا مؤديه أيضا إلى المعرفة ، تماما وكما كانت أيضـا تتأسـس علـى المعرفة بداية. لكنها فى الحالة الأولى وإن ارتبطت بتصور العقل وكمـال

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين الجزء الرابع عشر - ص ٧٦.

(٢) ابن القيم : الفوائد – المكتبة القيمة – القاهرة ١٤٠٠ هـ ص ٥٢

(٣) الرازى - التفسير الكبير - المجلد الثانى ٣١٩

إدراكه ففى الحالة الثانية ترتبط بنور القلب وبصيرة عرفانه . وليس بغريب أن يكون هذا فعل المحبة الكاملة لله فى نفوس الكاملين من العارفين أو الأولياء فى نظر الرازى ، لأنهم لما عرفوا الله بما لاح لهم من دلائل التفكر فى بدائع صنعه ، وعبدوه فى الوقت ذاته العبادة الكاملة ، فلا جرم بعد هذا أن أحبوه بكل جوارحهم الظاهرة والباطنة . فلما كان هذا شأنهم ، فلا عجب إذا أن تستولى محبته تعالى على قلوبهم فيستغرقون فى شهود عظمته ، وتفنى نفوسهم عن محبة كل ما سواه فلا يشهدون غيره . ولانزاع أن كل من كانت بدايته أحكم كانت نهايته أتم [١].وحق القول أن البدايات مجلى النهايات ، ومن شرفت بدايته شرفت نهايته ، ومن كانت بدايته لله كانت نهايته لله على حد قول البنانى [٢].

وليس لأحد بعد هذا كله أن يستكثر هذه المحبة وتلك المعرفة فى حق الأولياء الكاملين فى مقابل غيرهم من الخلق ، بل ليس بمستغرب عليهم أن يكون لهم هذا بفعل هذه المحبة والعرفان ، ذلك لأننا " نرى من التجار المشغوفين بتحصيل المال كما يقول الرازى من نسى جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه فى حفظ المال ، فإذا عقل ذلك فى ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية " [٣]. فإذا دققنا النظر فى كل إشارات الرازى السابقة ألفينا عنده سبقا للمعرفة على الحب تارة وحصولها عنه تارة أخرى . وقد يبدو للوهلة الأولى أن ذلك يمثل تناقضا عنده . لكن ذلك يجوزه الاتجاه الصوفى أو منطق الأحوال

---

(١) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف ص ٥٣٢.

(٢) البنانى (أبوبكر) : تحفه أهل الفتوحات والأذواق - القاهرة ص٧٨.

(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثانى ص ٣١٩.

المصاحبة للشعور الصوفى إن جاز التعبير. بل يصح أن تصبح معه أيضا المحبة وسيلة للنفاذ ومعرفة المحبوب ،ولهذا فقد حق القول مع ابن عربـــى أن من صحت معرفته لله صح توحيده صحت محبته تعالى لربه [١].

وعلى ضوء هذا المحك يمكن النظر إلى كلام الصوفية المســـلمين فليس عندهم طريقين أحدهما طريق للمحبة الخالصــــة وثانيهمـــا طريـــق للمعرفة [٢]. وكأن هناك قطيعة بين الطريقين ، بينما الأمر على خلاف ذلك إذ تبينا خصوصية الصوفية الإسلامية فلا نزاع فى أنها ترتد إلى وســطيته وهى بدورها تحمل تفرداً لأصحابها مقارنة بغيرهم من أصحاب التجـــارب الصوفية فى الأديان الأخرى ،ذلك لأن التصوف حظ مشترك بيـــن كـل أنواع الديانات [٣]. إن ذلك كله يسلمنا إلى أن نقـــول قـــولا يتعلـــق بـــأمر المعرفة والمحبة فى تلازمهما معا وفى ارتباطهمـــا أيضـــا بالفنـــاء عنـــد الصوفية المسلمين . قوامه أن المحبة وإن كانت تتأسس على المعرفـــة إلا أنها بدورها تثمر فى قلب صاحبها معرفـــة بـــالمحبوب وكيـــف لا وهـــذه المعرفة وتلك المحبة موضوعها فى الأمرين معا الحق تعالى وما ثم غيره . وعلى ضوء ذلك يصح لنا القول مع ابن الدباغ أن المعرفة إذا تـــأكدت أثمرت المحبة الكاملة لله، وإذا تأكدت المحبة تجلـــت للمحـــب أوصـــاف حبيبه[٤]. فإذا أضفنا إلى ما سبق أن الفناء فى المحبوب نعنى الحق تعـــالى

---

(١) ابن عربى : كتاب التجليات - ضمن مجموعة الرسائل - الجزء الثانى ص ٣٦

(2) Happholod "F C " Mysticism and a study and an anthology. P 40

(٣) التفتازانى (الأستاذ الدكتور أبو الوفا) مدخل الـــى التصـــوف الإســـلامى دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ص - ٣ ومابعدها .

(٤) ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب ص ١١.

يسهم فى حصول المعرفة فى قلب المحب فإن ذلك يدعم قولنا أيضا. وعلى هذا يصح القول كذلك أن الفناء لا يمثل حالة سلبية يفقد فيها العارف المحب الشعور بإنيته بل إنه يمثل حالة إيجابية مادام يفضى إلى حالة من حالات المعرفة عنده [١].وعلينا أن نتصور أن حصول المعرفة بهذه الكيفية عند الصوفية مرهون بإعدام كل الخلائق فى قلب المحب ، وتكثيف كل طاقاته الشعورية وحشدها صوب المحبوب ، نعنى الحق تعالى .وفى هذه الحالة فبفناء الصوفى عن كل ما سواه يحظى بمعرفة من المحبوب، لايحظى بها غيره وعليه فلا غرابه أن العارف عندهم من لا إشارة له بفنائه فى وجوده وانطوائه فى شهوده [٢] . ولا غرابة أيضا بعد ذلك أن يقول بعضهم أنه بمقدار أجنبية العبد عن نفسه تحصل معرفته بربه [٣].على أنه يجب أن نصف هذه المعرفة أيضا وبما يتساوق وخصوصيتها فيصح أن نقول أنها معرفة ذوقية لا يمكن وصفها تماما إلا لمن عاش هذه التجربة أو لنقل حيا هذه الحالات المعرفية، ولا يغير من الأمر أن الشعور الصوفى ككل شعور غيره - فيما يرى إقبال - فيه عنصر من الفكر أيضا [٤] .

وبحسب هذا الوصف الذى خلعه إقبال على معرفة الصوفية وكما هو حاصل من التجارب الروحية عند الصوفية المسلمين يمكن أن نفهم حقيقة المعارف التى ترد على قلوبهم فهى لم تحصل إلا بعد استغراقهم فى

---

(1) Happhold (F.C) Mysticism a study and an anthology p.45

(٢) الطوسى : اللمع ص ٩٢

(٣) القشيرى : الرسالة الجزء الثانى ص ٦٠٣

(٤) إقبال (الدكتور محمد) : تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨ ص ٢٩.

محبة الله تعالى وفنائهم فى محبته عما سواه لهذا فالعارف عندهم لا يشهد الحق إلا إذا بدا الشاهد وفنى عن الشواهد وذهبت الحواس واضمحل الإحساس [(١)].وعلى ذلك فالمعرفة لا تكتمل عند الرازى - كما هى عند الصوفية - إلا بإطراح كل ما فى قلب العبد من السوى واستغراقه بكليته فى الله ،وذلك لا يكون بتمامه إلا بدوام حضور العبد مع الرب وذلك لا يحصل عنده إلا مع الفناء عن كل ما سوى الحق [(٢)]. وعلى ضوء إشارة شيخنا الرازى وما سبق ذكره من إشارات الصوفية يمكن أن نفهم دلالة الفناء عند المعتدلين من الصوفية المسلمين فى ارتباطه بالمعرفة الذوقية من ناحية ، ونفهم كذلك ارتباطه بالمحبة عندهم من ناحية أخرى . ذلك لأن الفناء لا يعنى عندهم زوال إنية للعبد وأجزائه الطينية بطبيعة الحال . بل كل ما هنالك إعدام كل شعور بما حوله من الأشياء والأغيار وتوجيه قلبه وقالبه إلى الله وحده ، فإذا كان توجهه لله على هذا الوجه استنارت عين بصيرته ، وحينئذ يصبح قلبه حيا بنور معرفة الله تعالى لأن الحق كما يحيي ويميت الأجسام فكذلك كما يقول الرازى يحيى الأرواح بالمعارف[(٣)] مصداقا لقوله تعالى:" أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس"[(٤)].

---

(١) القشيرى : الرسالة الجزء الثانى ص ٦٠٤.

(٢) الرازى : لوامع البينات ص ١٠٢.

(٣) الرازى : نفس المصدر ص ٣٠٢.

(٤) سورة الأنعام الآية ١٢٢.

لذلك لا يمكن تصور الفناء عند الصوفية وعند شيخنا فى صوفيته المعتدلة إلا مقرونا بالبقاء فذلك البقاء بالله يتكفل عنده وعند غيره من الصوفية بيقظة القلب بعد صفائه وإنارته بالله . ومن هذا الوجه يصح أن يكون الفناء عند الصوفية هو ما يمكن تسميته بالموت المعنوى لا الجسدى مادامت المعرفة حاصلة به أو لنقل عنه ، وحينئذ فقد يحق القول مع بعضهم يموت جسم الواقف ولا يموت قلبه [١]. فإذا كان الأمر على هذا النحو عندهم فلاشك أن هذا حاصل بفعل الفناء عما سوى الله وذلك الفناء هو الذى يورثهم حياة قوامها المعرفة بالله حين تصبح قلوبهم وعاء لمعرفة الله وحق بالتالى أن يكون الفناء من هذا الوجه بالذات منتهى سير الأولياء الكاملين بل الراحة الكبرى والجنة العالية على حد قول الجيلانى[٢]. لكن الفناء ليس كذلك إلا حين يكون وسيلة لكمال المحبة تارة ولنيل المعرفة بالله بوصفه المحبوب تارة أخرى . ودون أن ينصرف عند شيخنا الرازى - كما سيأتى بعد ذلك - إلى اتحاد أو حلول أو شطح وتجديف كما هو الحال عند بعض الغلاة من الصوفية . على الرغم من أن شيخنا سيحاول جاهدا أن يجد مخرجا لهؤلاء . ولكى نتبين دلالة قولنا الأخير بالذات وبما يكشف نزعة الرازى الصوفية فلننتقل أولا لتفصيل القول فى حقيقة الفناء فى التوحيد عنده .

---

(١) النفرى : موقف المواقف ص١٢.

(٢) الجيلانى: فتوح الغيب ص ١٥.

ثالثا : المعرفة والفناء فى التوحيـــد :

من المهم بداءة أن نؤكد أن الفناء ليس غاية فى حد ذاته عند الرازى إلا بقدر ما يفضى إليه من معرفة تتكشف فيها حقيقة التوحيـــد ، فيتذوقـــه العبد حالا ومقاما . ذلك لأن التوحيد ليس مجرد العلم والإقــــرار باللســـان بأن الله واحد أو الإقرار باللسان والتصديق بالقلب بأن الله واحد فى ذاتـــه وصفاته بل إنه أيضا إيقان وشهود للوحدانية فى كل حركة مـــن حركـــات العبد وسكناته وبحيث يشهد فيها جميعها هذا المعنى الذوقى للتوحيد ولابـــد من ذلك . ومما لاشك فيه أن التوحيد بهذا المفهوم الذوقى ، لا ينهض بـــه العقل وحده إذ مهما كان شأن ما يحصل عليه من معارف يقينية فلن يظفر العبد عن طريقة بشىء من حقيقة الألوهية قط . ولن يدرك بالتـــالى مقـــام التوحيد على حقيقته لأنه - فيما يرى الرازى - يضيق النطـــق عنـــه لأن المرء إذا أخبر عن الحق ، فهناك مخبر عنه ومخبر به ، ومجموعهما فى تلك الحالة ثلاثة لا واحد ، فالعقل لهذا يعرفه ، ولكـــن النطق لا يصل إليه على حد قوله [١] لذلك كانت أشرف كلمة فى التوحيد هى ما نطق بها أبـــو بكر الصديق لما قال: سبحان من لم يجعل فى خلقه سبيلا إلى معرفتـــه إلا العجز عن معرفته [٢].

ومن المهم أن نذكر أن التوحيد فى ذاته تتقسمه ثلاث درجات أولاها: توحيد الحق بالحق وهو علمه سبحانه وتعالى بأنه واحد ، وثانيتهما: توحيـــد الحق للخلق وهو حكمه سبحانه بأن العبد موحد وآخرهـــا: توحيـــد الخلـــق

---

(١) الرازى : لوامع البينات ص ٣١٣.

(٢) الرازى ، نفس المصدر ص ٣١٣.

للحق ، وهو علم العبد وإقراره بأن الله واحد[١]. بيد أن مجرد العلم والإقرار من العبد بأن الله تعالى واحد ولا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا ، وإن كان ضرورة للتوحيد عند المتكلمين ، إلا أن ذلك لا يروى ظمأ العارفين لأن مرادهم أن يشهدوا التوحيد لا أن يقفوا بعقولهم عند حد إثباته وتقريره !! ذلك لأن العقل أيضا عندهم يند عن الإحاطة بحقيقة الألوهية من حيث الذات ، وهذا ما دل عليه قوله تعالى: "ويحذركم الله نفسه"[٢] فهذه الآية كما يقول الأمير عبدالقادر الجزائري إشارة إلى النهى عن الخوض بعقولنا فى ذات الله فإنه لا يخبر عن ذاته إلا ذاته تعالى [٣] ومن ثم فقد نهانا الحق تعالى عن التفكير فى ذاته ، ولكنه ما نهانا فى الوقت نفسه عن توحيده أو العلم بألوهيته [٤].

وهذا المعنى الذى قاله الأمير عبدالقادر الجزائرى يؤكده من قبله فخر الدين الرازى وكل الصوفية إذ العقل فى إدراك حقيقة التوحيد والوقوف على حقائق الألوهية لا يمكنه أن يخبر عنها إلا بما أخبر به الحق

---

(١) الرازى : لوامع البيانات ، ص ٣١٣.

(٢) سورة آل عمران الآية ٢٨.

(٣) عبدالقادر الجزائرى : المواقف فى الوعظ والإرشاد طبعة القاهرة ١٣٤٤ المجلد الثالث موقف ٣٤٨ص ٩٥.

(٤) عبدالقادر الجزائرى : المواقف - الجزء الثالث موقف ٣٦٧ ص ٣٠٢- وراجع فى هذا الصدد نقد الأمير عبدالقادر الجزائرى لمنهج المتكلمين فى إثبات الذات والصفات وغيرها من مسائل فى كتابنا الله والإنسان عند الأمير عبدالقادر الجزائرى - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٠ص ٧-٢٢. وقد طبع الكتاب طبعة ثانية ونشرته منشأة المعارف بالإسكندرية عام ١٩٩٩.

عن نفسه ولا أكثر من ذلك لأن العقول البشرية ليس عندها إلا معرفة الأسماء والصفات ، أما معرفة الحقيقة فلا، لهذا فتارة يقال للعبد واذكر اسم ربك (١) وهو إشارة إلى معرفة الأسماء وتارة يقال له واذكر ربك في نفسك (٢) وهو إشارة إلى مقام الصفات ، وأما معرفة الحقيقة المقصودة التي هي المستلزمة لسائر اللوازم السلبية والإضافية فلا سبيل لشيء من الممكنات والمحدثات إلى الوصول والإطلاع عليها ، فسبحان من اختفى عن العقول لشدة ظهوره واحتجب عنها بكمال نوره (٣). ومن هذا الوجه بالذات فإن الجنيد لما سئل عن حقيقة التوحيد كما يذكر الرازى كان جوابه أنه معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ويكون الله تعالى كما لم يزل (٤). هذا المفهوم الذى تحويه إشارة الجنيد هو الذى يتعين أن يكون عليه مقام العبد فى معرفته بالتوحيد ، وهو الأمر الذى يحققه التصوف بوصفه طريقا للمعرفة ترتكز على التصفية . فصار من هذا الجهة سبيلا ينضاف إلى العقل ويكمله فى إدراك حقيقة التوحيد ، وعلى النحو الذى يريده الرازى وكما يريده الصوفية من قبله بل وكذلك الصوفية من بعده أيضا.

ولاشك أن هذا التوحيد على هذه الصورة بخلاف التوحيد الذى يقرره المتكلمون من حيث هو عندهم " إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد بنفى الأضداد والأنداد

---

(١) سورة المزمل الآية٨.

(٢) سورة الأعراف الآية ٢٠٥.

(٣) الرازى : التفسير الكبير المجلد الثالث عشر ص ٨٨.

(٤) لوامع البينات ص ٣١٤.

والأشياء وما عبد من دونه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير إلهـا واحـدا فردا صمدا [١]. فإذا كشفنا الغطاء عن التوحيد الذوقى الذى يريده الـرازى زيادة عن التوحيد السابق والذى لا يعدو أن يكون هو توحيد العوام وجدناه يجعل التوحيد مراتب وطبقات ، ولكل طبقة أيضا درجات .

فالطبقة الأولى عنده وهى أدنى الطبقات يندرج تحتها مـن نطـق بالشهادة بلسانه وذلك عنده يحقن دمه ويحرر ماله ، وهى درجة يشـترك فيها المنافق والموافق والزنديق والصديق [٢].وإن كـان مجـرد الإقـرار باللسان فقط دون الاعتقاد بالقلب لا يجعل صاحبه موحدا بـل الأولـى أن يكون هو المنافق [٣] ومع هذا فكل من نطق بهـذه الشـهادة علـى هـذه الصورة عند الرازى ينال من بركتها نصيبا ويحرز من فوائدها حظا فـإن طلب بها الدنيا نال الأمن والسلامة من آفاتها ، وإن قصد بها الآخرة جمع بين الحظين وأحرز بها السعادة فى الدارين [٤]. لكن هذه الطبقة على الرغم من أنها أدنى الطبقات إلا أن الغزالى قبل الرازى لا يرى لها قيمة قط اللهم إلا أنها تعصم صاحبها عن حد السيف أو السنان فى الدنيا [٥].

والطبقة الثانية أصحابها أعلى قدرا فى الشهادة من أصحاب الطبقـة الأولى إذ هى لمن جمع فى توحيده بين القول باللسان والاعتقاد بالقلب على

---

(١) الطوسى : اللمع ص ٥٠.

(٢) الرازى : لوامع البينات ص ١٣٢.

(٣) الرازى : التفسير الكبير المجلد العاشر ص ٥٣.

(٤) الرازى : لوامع البينات ص ١٣٢.

(٥) الغزالى إحياء علوم الدين الجزء الثالث عشر ص ١٥٩.

سبيل التقليد ، ذلك لأن الاعتقاد التقليدى لا يكون علما [١] لأن العلم عبارة عن انشراح الصدر كما يقول الرازى مصداقا لقوله تعالى: "أفمن شرح الله صدره للإسلام" [٢].

والطبقة الثالثة من طبقات التوحيد عند الرازى هى لمن من جمع فيه بين الاعتقاد بالقلب ومعرفة الدلائل الإقناعية لكنها عنده ما بلغت درجته إلى الدلائل اليقينية [٣].

والطبقة الرابعة يندرج تحتها من الموحدين فيما يرى الرازى أولئك الذين أكدوا عقائدهم بالدلائل القطعية والبراهين اليقينية لكنهم لا يكونون من أرباب المشاهدات والمكاشفات ولا من أصحاب التجلى عنده على حد قوله [٤].

أما الطبقة الخامسة من طبقات الموحدين وهى أعلى الطبقات عند الرازى وآخرها فى ذات الوقت فيقصرها على أصحاب المشاهدات ونسبة أصحابها إلى أصحاب البراهين القطعية كنسبه أصحاب البراهين القطعية إلى سائر الخلق [٥] ومن الجلى أن هذه الطبقة هى للعارفين الكاملين الذين ذاقوا حلاوة التوحيد فى حالة فنائه عن كل ما سوى الله فلم يشهدوا فى الأكوان أثرا للأغيار ولا للخلائق ، ولا يكون هذا المقام بتمامه أو بكماله

---

(١) الرازى لوامع البينات ص ١٣٢.

(٢) سورة الزمر الآية ٢٢.

(٣) الرازى لوامع البينات ص ١٣٢.

(٤) الرازى نفس المصدر ص ١٣٢.

(٥) الرازى نفس المصدر ص ١٣٣.

بتعبير أدق لأحد منهم إلا بأن " ... يصير العبد مغمورا فى بحر التوحيد كما يقول الرازى بحيث لا يدور فى خاطره شئ غير عرفان الأحد الصمد [١] . وإطلالة على الموحدين فى كل طبقة من تلك الطبقات تظهرنا على تفاوت أصحاب كل طبقة فيما بينهم وفى نصيب كل منهم من التوحيد سواء أكانت هذه الطبقة أدنى الطبقات أو أعلى الطبقات ، لذلك صار لكل طبقة من هذه الطبقات عند الرازى مراتب أو درجات ، فإقرار التوحيد باللسان له درجة واحدة وما ثم سواها ، ولا كذلك الاعتقاد بالقلب من حيث إن له درجات مختلفة بحسب قوة الاعتقاد فضعيفة ودائمة ، أما الطبقة الثالثة وهى لمن جمعوا بين الاعتقاد بالقلب وقوة الدلائل الإقناعية ، فمراتب الخلق فيها غير مضبوطة على حد قوله[٢] وليس الأمر كذلك بالنسبة للطبقة الرابعة لأن الأشخاص الذين يصلون إليها يكونون فى غاية القلة أو الندرة . وبدهى أن ذلك يتوقف على معرفة أصحابها لشرائط البراهين واستعمالها فى المطالب وذلك فى غاية القوة ، وتبعا لذلك فهذه الطبقة لا تكون إلا للحكماء الذين يعولون على العقل ولا شئ غير العقل وحده [٣].

أما الطبقة الخامسة والتى هى عند الرازى أعلى طبقات الموحدين بإطلاق فهى بالطبع للصوفية الذين شهدوا التوحيد ذوقا فى حال الفناء فتكشفت لبصائرهم من حقائقه مالم ينكشف لغيرهم من أصحاب البراهين اليقينية من الحكماء الإلهيين . ولاشك أن نسبة المتذوقين للتوحيد فى هذه

---

(١) الرازى التفسير الكبير المجلد العاشر ص ٥٣١ .

(٢) الرازى لوامع البينات ص ١٣٣.

(٣) الرازى نفس المصدر ونفس الصفحة .

الطبقة نعنى الصوفية مقارنة بأصحاب البراهين القطعية كنسبه أصحاب البراهين القطعية اليقينية إلى سائر الخلق (١). بيد أن الرازى لا يقف بهذا التقسيم للعارفين عند هذا الحد وإنما يراهم أيضا يتفاوتون فى هذا التوحيد الذوقى بحسب ما ينثال على قلب كل واحد منهم من المعارف وما ينقدح فى بصائرهم من أنوار ربانية ، ولهذا فحظ كل واحد من هؤلاء العارفين على قدر ما يقع فى قلبه ، وما يكاشف به من المشاهدات والتجليات . وهو الأمر الذى يقطع به الرازى صراحة لأن " عوالم المكاشفات لانهاية لها لأنها عبارة عن سفر العقل فى مقامات جلال الله ومدارك عظمته ، ومنازل أثر كبريائه وقدسه ، ولما كان لانهاية لهذه المقامات فكذلك لانهاية للسفر فى تلك المقامات (٢). وكلام الرازى من الأهمية بمكان ، ذلك لأن هذه المراتب الروحية ، يصعب تقسيمها تقسيما ثابتا ، لكونها أمورا ذوقية وكل ما كان ذوقيا لا يدرك حقيقته إلا بالذوق (٣)، وتبعا لذلك فإن أرباب الحقيقة قد رتبوا لأصحاب المكاشفات فيما يرى الرازى مراتب ستة ثلاثة منها الأصحاب البدايات وثلاثة لأصحاب النهايات ، أما التى لأصحاب البدايات فهى اللوائح واللوامع والطوالع ، أما التى لأصحاب النهايات فهى المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة (٤).

---

(١) الرازى لوامع البينات ص ١٣٣.

(٢) الرازى نفس المصدر والصفحة .

(٣) الغزالى : رسالة أيها الولد ضمن مجموعة الرسائل مكتبة الجندى القاهرة ١٣٩٠هـ ص١٦٧.

(٤) الرازى لوامع البينات ص ١٣٣ - ١٣٤.

فإذا مضينا نربط خيوط كل ما سبق لنستكشف حقيقة التوحيد في تلازمه مع الفناء وكما أبان عنه الرازى وجدناه يؤكد بقوة على قيمة التوحيد من هذا الجانب الذوقى عند الصوفية في حال الفناء فعنه وبه تتكشف لهم حقيقته ، حين يكون العبد فانيا عن شهود كل ما سوى الله فلا يرى لغيره تعالى فعلا ولا أثرا ،ولذلك فلا استسلام ولا عبودية عنده لغيره تعالى وما ثم غيره . فهذا هو التوحيد الذى يحققه إسلام الوجه لله تعالى وحده وكما دل عليه قوله تعالى : "ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا" [١] ولا يكون ذلك كله إلا من كمال الإيمان أصلا حينئذ يرى الموحد جميع الأمور مردودة من حيث الفعل إلى الله تعالى وحينئذ يشهد التدبير والتقدير من الله وحده [٢]. وبدهى أن تمامية التوحيد على هذه الصورة التى يكشفها الرازى لا تتأتى بالعقل وحده بل بالعقل والبصيرة معا . وعلى ذلك فالذين عولوا على عقولهم في إدراك حقيقة التوحيد لم يدركوا منه شيئا وكما هو الحاصل من المعتزلة فهؤلاء فى نظره ما أسلمت وجوههم لله لأنهم يرون الطاعة هى الموجبة لثوابهم من أنفسهم والمعصية كذلك فهم فى الحقيقة لا يرجون إلا أنفسهم ولا يخافون إلا أنفسهم [٣]. وحكم الرازى وإن بدا فى ظاهره قاسيا ، إلا أن باطنه يحمل حقيقة موقف الصوفية من ناحية والأشاعرة وأهل السنة والجماعة فيما يتعلق بتناهى القدرة الإنسانية ومحدوديتها مقارنة بالقدرة الإلهية فى مقابل موقف المعتزلة التى أعلت من شأن الإرادة ، فلم تقيدها

---

(١) سورة النساء الآية ١٢٥

(٢) الرازى التفسير الكبير المجلد الخامس عشر ص ٨٠٧

(٣) الرازى : نفس المصدر ، المجلد الخامس ص ٤٦٣

بقيد يحد من فاعليتها . وجعلت ذلك لازما من لوازم العدل بوصفه صفة فعل للذات الإلهية . وبمقتضى هذه الصفة عندهم ، لزم أن يتنزه الله عن فعل القبيح ، وأن تكون أفعاله كلها حسنة ، ومن ثم فلا تكليف للعباد بما لايطيقونه ولايعلمونه بل يقدرهم - الله - على ما كلفهم ويعلمهم حقيقة ماكلفهم (١).

لكن المعتزله وإن أصابوا فى عرض أصولهم الاعتقادية فى إتساق، فقد جانبهم الصواب فيما يتعلق بتلك المسأله بالذات نعنى حرية الارادة الانسانية ، فحق عليهم قول أبى على الكاتب (ت ٣٤٥هـ) أن المعتزله نزهوا الله تعالى من حيث العقول فأخطأوا ، والصوفية نزهوه من حيث العلم فأصابوا (٢). فإذا كان الأمر كذلك فإن الوشائج قوية إذا بين موقف الصوفية وموقف الأشاعرة بإعتبار الرازى أشعريا فى عقيدته ، وهؤلاء بدورهم يدخلون فى زمرة أهل السنة والجماعة . وينعكس الأمر فيما يتعلق بالمعتزلة فهم يتقابلون وأهل السنة والأشاعرة تقابل الأضداد . ولعله لهذا السبب تبدو الصوفية أقرب ماتكون إلى أهل السنة والجماعة ولاتكون المعتزلة بطبيعة الحال لها نفس هذا القرب بأى وجه من الوجوه ، ولعل هذا أيضا هو الذى جعل الرازى يمتدح موقف أهل السنة مقارنة بموقف المعتزلة لأنهم لم يفهموا حرية الإرادة وعلاقتها بالتفويض ، وهى عنده مسألة مهمة انفرد بها الصوفية وانفرد بها أهل السنة والجماعة لأنهم قد " فوضوا التدبير والتكوين والإبداع والخلق إلى الحق سبحانه ، واعتقدوا أنه

---

(١) عبدالجبار (القاضى أحمد) شرح الأصول الخمسة ص١٣٣.

(٢) السلمى طبقات الصوفية - ص ٣٨٧.

لاموجد ولا مؤثر إلا الله ، فهؤلاء هم الذين أسلموا وجوههم لله وعولــوا بالكلية على فضل اللــه وانقطع نظرهم عن كل شئ ما سوى الله [١].

وقد يبدو للنظرة العجلى أن الصوفية وأهل السنة والجماعة ينكرون الأخذ بالأسباب كلية . ولكن ذلك ليس صحيحا لأنهم يقــررون ضــرورة الأخذ بالأسباب لكن مع تفويض الأمر إلى الله بالكلية والتعويل على فضل الله وكرمه وحده . فإذا عدنا القهقرى لشيخنا الرازى ، ومضينـــا لنتــابع حقيقة الفناء فى التوحيد وجدناه لاينفك عنده عن شهود الفعل لله وحـــده . فهذا هو الكمال الذى يتعين عليه حال المرء مع الله فلا يقف عنــد رؤيــة الأسباب الظاهرة ، ويراها هى الفاعلة بنفسها أو يرى نفسه وإرادته كذلــك فيما يتعلق بتأثيرها فى المفعولات ، وهذا حاصل للكثيرين مما لم يرزقــوا هذا الفهم " فأكثر الناس عقولهم ضعيفة - فيما يرى الــرازى - واشــتغال عقولهم بهذه الوسائط الفانية يعميها عن مشاهدة أن الكل منه " [٢]. وينعكس الحال ولاشك بالنسبة للأولياء ، الذين كملوا فى حالهم مع الله فأحبوه وفنوا فى محبته فلم يشهدوا إلا سواه وفى هذا المقام ، أدركــوا الحقيقــة فيمــا يشاهدونه من أفعال لأنفسهم ولغيرهم ، فأصابوا من حيث أخطأ الآخرون ، ممن عولوا على العقل وحده ، فوقفوا به عند حــد رؤيــة الأســباب فــى ظاهرها ، ولم يتبينوها فى باطنها ، من حيث إنهــا فعــل اللــه أصــلا . وإشارات شيخنا الرازى شاهد صدق على حرارة موقفه ونصاعتـــه لأن " الذين توغلوا فى المعارف الإلهية ، وخاضعوا فى بحار أنــوار الحقيقــة ،

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد الخامس ص ٤٦٣.

(٢) الرازى : نفس المصدر - المجلد الثامن ص ٤٧٢.

علموا أن ماسواه ممكن لذاته موجود بإيجاده ، فانقطع نظرهم عمن سواه وعلموا أنه سبحانه وتعالى هو الضار والنافع والمعطى والمانع (١).

ولاشك أن مثل هذا الكلام لايصدر إلا من إنسان ذاق أحوال التجربة الروحية ، وعايش الأحوال الإيمانية ويتأكد هذا من تفسيره لقوله تعالى: " إلى الله مرجعكم وهو على كل شئ قدير " (٢).فالمدرك لحقيقة الأمر سيتيقن بعين قلبه ، أنه لامدبر ولا متصرف إلا هو فى الحياة الآخرة ، وأن الأمر كذلك فى الحياة الدنيا (٣). وهذا هو الذى فطن إليه الصوفية بوصفهم من أهل السنة والجماعة ، فغضوا الطرف عن شهود الفعل لأنفسهم بتماميته ، وأيقنوا أن الفعل فى الحقيقة هو لله وحده ، كما أن مرجعهم كذلك لله أيضا ، بخلاف غيرهم من الذين اشتغلوا بالنظر إلى الوسائط ، فعجزوا عن الوصول إلى مسبب الأسباب (٤). وفى ضوء ماأسلفنا فإن الفناء عند شيخنا الرازى وسيلة ليس إلا لشهود حقيقة التوحيد . وبحيث لايشهد فيه العارف المحقق إلا الله وحده ، وحينئذ يوقن بقلبه وعقله أن الأمر منه وبه وإليه .

ومن الجلى أن التوحيد بهذا المفهوم الذوقى يصبح للخاصة لا للعامة. لذلك كان طموح الكاملين من الأولياء الوصول إلى بحار التوحيد بهذه الكيفية ، ليشربوا منه شربة لايظمأون منها أبدا. ويوقنوا بل أقول

---

(١) الرازى التفسير الكبير المجلد الثامن ص ٤٧٢.

(٢) سورة هود الآية ٤.

(٣) الرازى التفسير الكبير - المجلد الثامن ص ٤٧٢.

(٤) الرازى نفس المصدر والصفحة .

وليشهدوا أن الفعل فى الحقيقة لله لا لأنفسهم. ولذلك فإن لزمهم الفناء ولابد للوصول إليه- التوحيد - فلأن الموحد حقيقة عندهم لايـــرى إلا ربوبيـــة صرفة ، تولت عبودية محضة [١]. ولاضير أن يكون هذا هو المقام الرفيع الذى يتعين أن يكون عليه التوحيد الحق لله ، وهو الذى يحصـــــل عليــه الكاملون من الأولياء والأنبياء. وهو الذى عبر عنه يونس عليه السلام لما فنى عن ظلمات عالم الحدوث ، وعن آثار الحدوث ، فوصل إلـــى مقـــام الشهود [٢]، وعند ذلك قال كما قال تعالى :" فنادى فى الظلمات أن لا إلـــه إلا أنت "[٣]. فكان قوله كما دلت عليه الآية الكريمة تنبيـــه كمـــا -يقـــول الرازى- " على أنه لاسبيل إلى مقام المشاهدة والمخاطبة ، إلا بالغيبة عن كل ماسواه"[٤]. ومن البين أن إشارة الرازى ترمى إلى أن كمال التوحيد أن يرى الموحد ويشهد الفعل للمسـبب الحقيقـــى لا للأسـباب الظــاهرة ، إذ الخلائق من حيث ذاتها لاقوام لها بنفسها ، بل كل الأشياء بقيوميـــة اللـــه قامت ، وعنه وجدت وإليه المصير. فصح لمن شهدوا حقيقة التوحيد فـــى هذا المقام ، ألا يشهدوا إلا سواه وهؤلاء هم الكاملون حقا .

وعلى ضوء تلك الإشارات التى استخلصناها مـــن قـــول شـــيخنا ، فالكامل فى توحيده إذا هو الذى لايعول على شئ ألبتة ، وإنما يعول ولابد من ذلك على مسبب الأسباب ، ولايرى ضرا ولا نفعا مـــن الخلائـــق لـــه ولالغيره ، وبحيث لايكون لهم وزنا ولاشأنا عنده .

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٠٣.

(٢) الرازى التفسير الكبير - المجلد الثانى - ص ٥٧٨.

(٣) سورة الأنبياء الآية ٨٧

(٤) الرازى التفسير الكبير المجلد الثانى ص ٥٧٨

فإن سأل سائل وأين نصيب الرازى من هذا كله نعنى التوحيد بهذه الصورة الذوقية ؟ فالجواب عن هذا أن هذا المفهوم الذوقى العالى للتوحيد عند شيخنا ليس حالة وحيدة السنوات الأخيرة ، بل هى له بهذا المستوى الإيمانى الرفيع منذ سنين طويلة ، ودليلنا على هذا قوله الذى نورده بنصه "والذى جربته من أول عمرى إلى آخره ، أن الإنسان كلما عول فى أمر من الأمور على غير الله ، صار ذلك سبباً إلى البلاء والمحنة والشدة والرزية ، وإذا عول العبد على الله ، ولم يرجع إلى أحد من الخلق ، حصل ذلك المطلوب من أحسن الوجوه ، فهذه التجربة قد استمرت لى من أول عمرى إلى هذا الوقت الذى بلغت فيه إلى السابع والخمسين ، فعند هذا استقر فى قلبى على أنه لا مصلحة للإنسان فى التعويل على شىء سوى فضل الله وإحسانه[١] .

فإذا أمعنا النظر طويلا فى فحوى إشارات الرازى وجدناها دالة على كمال عرفانه بحقيقة التوحيد . وقد فاتنا هو نفسه مؤنة التكلف فى الإبانة عن مراده ، لما جعلها وليدة تجربة عانها وعاشها طيلة سنين حياته . ويتأكد هذا من تفرقته بين من عول على الاعتماد على الغير فوصفه بأنه قد تمسك بظاهر الشريعة ، يقصد الوسائط والأسباب الظاهرة . ولا كذلك الحال لمن تمسك بأسرار الحقيقة ومكارم الشريعة كما يقول فلم يعول على الأسباب وحدها ورآها بالمسبب ، فلزمه فضل الله فطلب التعويل عليه . ولايكون ذلك إلا لمن كان عارفا بالأمر على ما هو عليه –وكما يقول– فمن كان له ذوق فى مقام العبودية وشرب من مشرب التوحيد عرف أن الأمر كما ذكرناه...[٢] فإذا أضفنا هذه الإشارة إلى ما سبق وأن جمعنا خيوطه فى هذا الفصل

---

(١) الرازى : التفسير الكبير – المجلد التاسع ص ٦٥ .

(٢) الرازى – نفس المصدر والصفحة .

وفيما قبله من فصول فلا حاجة لنا بعد ذلك لأن نقف طويلا عند من تشكك فى صوفية الرازى ، بل أقول لمن قطع بأن الرازى لم يؤثر عنه نزوعه للتصوف استنادا إلى بعض روايات تاريخية [١]. وأحسب أن هذا القول صار بحاجة إلى تعديل بعد هذا الذى فصلناه من قبل وماسوف نفصله من بعد .

فإذا كان حال العبد فى التوحيد على هذه الصورة فحينئذ لن يرى شيئا إلا ويرى الله قبله أو بالأحرى لا يرى شيئا إلا الله . ولاشك أن رؤيته هنا رؤية ذوقية لا بصرية ؛ لأنها تتم فى حال الفناء أو الاستغراق فى الألوهية تجعله يغض البصر والقلب عن شهود كل الأكوان طلبا للبقاء مع المكون . وهو الأمر الذى يتحقق للأولياء فى حال فنائهم فلا يرون ولا يشهدون إلا الله ، وحين يرى كل واحد منهم هذا الأمر بهذه الكيفية فحينئذ لايرى للأغيار أثرا ولا فعلا بل هى كلها مثل حاله فى قبضة تصريف الحق لا تصريف نفسه وهذا مقام الكمل من الأولياء ، أولئك الذين يتذوقون التوحيد فلا يعولون إلا على الله لأن تعلق الخلق بالخلق كتعلق المسجون بالمسجون [٢]. فالعبد الكامل إذا فى معرفته وتوحيده بالله ، هو الذى لا يرتبط بشىء من الأشياء ولا بواحد من الخلق كائنا ما كان شأنه ؛ لأن تمام معرفته بالله وتوحيده به يحول بينه وبين ذلك لأن علامة انقطاعه عن الخلق بالكلية هى الاستغناء بالله عمن سواه على حد قول الصوفية [٣] وهذا

---

(١) زيدان (الدكتور يوسف) مقدمة تحقيق فوائح الجمال وفواتح الجلال لنجم الدين كبرى ص٣٩ بصفة خاصة وأيضا ص٦٥ ومابعدها .

(٢) المهينى أسرار التوحيد فى مقامات أبى سعيد ص ٢٣٠ .

(٣) ابن الجوزى تلبيس إبليس الجزء الثانى ص ٢٢٨ .

هو شأن الكمل من الأولياء العارفين الذين كوشفوا بالحقائق ثمـــرة لكمـــال قربهم من الله ومعرفتهم التى أودعها فى قلوبهم فأيقنوا تماما فـــى حـــال فنائهم وشهودهم أنه لا ارتباط لهم ولا نسبه إلا إلى الله وحق قول النفرى فى مواقفه لما قال من رآنى شهد أن الشيء لى ومن شهد أن الشيء لى لم يرتبط به [١] بل إن كمال معرفة الأولياء باللـــه بهـــذه الكيفيـــة يجعلهـــم زاهديـــن ، بل عازفين بالكلية عما سوى الله وفى تلـــك الحالـــة فليســـوا بحاجة إلى التعلق بغيره ولا الارتباط بمخلوق سواه.

وصفوة القول أن الفناء عند الرازى لا يختلف كثيرا عما هو حاصل عند الكمل من الصوفية قبله لأنه لا ينصرف إلا إلى شهود التوحيد ذوقـــا ولا أكثر من ذلك وهو بعينه الأمر الذى يلح عليه الصوفية المعتدلـــون إذ الفناء والبقاء يدور عندهم حول إخلاص الوحدانية وصحة العبودية ومـــا كان غير هذا فهو من المغاليط والزندقة [٢]. وتلك لعمرى إشـــارة دقيقـــة بوصفها فى اعتقادى محكا ينبغى أن يكون هو المرجع فى فهم حقيقة الفناء ومراميه إذا نظرنا إلى الصوفية فى ضوء الكتاب والسنة ولابد من ذلـــك . ونحن إذ نقول ذلك فلأن التوحيد هو عقيدة الإسلام الكـــبرى والأساســـية ، وإن كانت حظا لكل المسلمين لا ينازعهم فيها أحد إلا أن كمالها لا يتوقف عند حد الإقرار باللسان أو التصديق بالقلب بل الأمر يقتضـــــى أيضـــا أن يكون التوحيد حالة دائمة للعبد فى كل حركاته وســـكناته مـــع اللـــه . وأن يتبدى هذا فى علاقته بكل ما سواه فينعتق من عبودية الأشياء والأغيـــار .

---

(١) النفرى المواقف ص ٦٦.

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب الجزء الثانى ص ٤٨٦ .

فإذا كان ذلك كذلك كان فعلا حراً من كل ما سواه ، وحاله هـــو التوحيـد الذى يتعين أن يكون عليه المسلم الحق أو الولى الحقيقى لله وحده. ونحــن إذ نقول ذك فلأنا لا نجد مبرراً لدفاع الرازى عن أقوال البسطامى والحلاج من الصوفية أو غيرهما . وإن كان دفاعه فى رأينا يدعم بشكل أو بآخر نزعته الصوفية وإلا لما حاول جاهدا أن يدفع عنهما شبهة الحلول والاتحاد ولذلك يتعين علينا أن نتوقف عند دفاع الرازى عن الحلاج والبســطامى من قبله لدلالته فيما ألمحنا إليه آنفا.

فالرازى يحاول أن يجد مخرجا لبعض الصوفية الذين غلبهم الفناء من فرط محبتهم لله ، كان نتيجتها ما نطقوا به من أقـــوال أو شـطحيات تؤذن بالاتحاد تارة أو الحلول تارة أخرى " فقد ذهب جماعة من الصوفيـة وأهل الإباحة يزعمون محبة اللــه ويــدعون الاتحـــاد فـى بعــض الأوقات .." [(١)] ثم يذكر الرازى بعد ذلك مباشرة أنه نقل عن أبـــى يزيـد البسطامى رحمة الله عليه أنه قال:سبحانى ما أعظم شــأنى وأيضــا عــن الحسين بن منصور أنه قال:أنا الحق . فإذا كشفنا النقاب عن دفاع الرازى عن الحلاج وغيره كالبسطامى وجدناه يتساءل ما معنى قول الحسين بــن منصور الحلاج:أنا الحق ؟؟ . وجواب الرازى عن هذا السؤال أن قــول الحلاج لا ينبغى أن ينصرف إلى الاتحاد ، فذلك يستحيل عقلا فى نظـــره وكأنما يريد أن يقول أن ذلك لم يكن مراد الحلاج أصلا لما نطق بما نطق لأنه إذا اتحد شيئان فإن بقيا فهما فى هذه الحالة اثنان ، وإن فنيا معا كـــان

---

(١) الرازى : المسائل الخمسون فى أصول الدين - تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا - المكتب الثقافى للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٩ص٤١.

الثالث شيئا آخر، وإن بقى أحدهما وفنى الآخر ، فقد امتنع الاتحاد أصلا ، لأن الموجود لا يكون نفس المعدوم [(١)] . ولما كان ذلك الاتحـــاد يســـتحيل عقلا من كل الوجوه ، فلم يبق إلا تأويل كلام الرجل - الحلاج - فيما يرى الرازى - وتأويله من وجوه :

التأويل الأول - أنه لما ثبت أن الموجود الحق هـــو اللـــه ســـبحانه وتعالى وأن كل ما سواه فهو الباطل فمن هذه الحيثيـــة يمكـــن القـــول أن الحلاج قد منى عن كل ما سوى الحق وفنيت فى الوقت ذاته نفســـه عـــن نظره ، فلم يشاهد غير الله تعالى فقال حينئذ أنا الحق - كأن الحق تعالى - كما يقول الرازى - أجرى هذه الكلمة على لسانه فى حال فنائه بالكلية عن نفسه واستغراقه فى أنوار جلال الله [(٢)]. ومعنى هذا فيما يرى الـــرازى أن الحلاج فى استغراقه فى محبته لله وفنائه عن نفسه قد نطق بقوله:أنا الحق وكأنما هى خاطر من الله جرى على لسانه ليس إلا فإن العبد كمـــا يقـــول الجنيد - إذا تيقن بقرب سيده ويكون حاضرا بقلبه مراقبا لخاطره ، فكـــل خاطر يخطر بقلبه كأن الحق يخاطبه [(٣)].ومما يؤكد هذا أنه لما قيل للحلاج - كما يقول الرازى - قل أنا بالحق أبى لأنه لو قال أنا الحق لصار قولـــه أنا إشارة إلى نفسه والرجل كان فى مقام محو كل ما سوى الله [(٤)].

---

(١) الرازى : لوامع البينات ص ٢٩١ وأيضا الرازى المســائل الخمســون فــى أصول الدين تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا - المكتب الثقـــافى للنشـــر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٩ المسألة الثانية عشر ص ٤٢.

(٢) الرازى : لوامع البينات ص ٢٩١.

(٣) الطوسى : اللمع ص ٤٦٢.

(٤) الرازى : لوامع البينات ص ٢٩١.

والتأويل الثانى أنه لما ثبت أنه سبحانه هو الحق ومعرفته هى المعرفة الحقية وماعداها من المعارف ليست كذلك ، وكما أن الإكسير إذا وقع على النحاس قلبه ذهبا فكذلك إكسير معرفة الله ، إذا وقع على روحه انقلب روحه من الباطليه إلى الحقية فصار ذهبا ، فلهذا قال الحلاج بوصفة فى مقام العرفان أنا الحق !! (١)

التأويل الثالث أن من غلب عليه شئ يقال أنه هو ذلك الشىء على سبيل المجاز ، كما يقال فلان جود وكرم ، وإذا كان ذلك كذلك فقياسا عليه فكلما كان الرجل - الحلاج - مستغرقا بالحق لا جرم أن قال أنا الحق (٢).

ولاشك أن مراد الرازى من هذا التأويل بالذات ينصرف إلى أن قول الحلاج أنا الحق ليس اتحادا حقيقيا بل اتحاد مجازى ولا أكثر من ذلك وهو الأمر الذى يمكن أن نجده لدى من يحاولون التخفيف من أمر شطحياته من معاصريه ومن جاء بعدهم (٣).

فإن سأل سائل ما الفرق إذا بين هذا الجواب الأخير والجواب الأول ؟ كان رد الرازى أن الحلاج فى الجواب الأول صار فانيا بالكلية عن نفسه غرقا فى شهود الحق ، فقوله حينئذ أنا الحق كلام آجراه الحق على لسانه فى حال شدة سكره بمحبوبه ، فيكون القائل حينئذ فى الحقيقة هو الله (٤) . وربما يكون هذا الجواب موافقا لما يقدمه شيوخ الصوفية من

---

(١) الرازى : لوامع البينات ص ٢٩١ .

(٢) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

(٣) انظر الغزالى : مشكاة الأنوار ضمن مجموعة الرسائل - مكتبة الجندى - القاهرة ١٣٩٠هـ - ص ١٩-٢٠.

(٤) الرازى : لوامع البينات ص ٢٩١.

تبرير لكلام الحلاج من حيث أنه كما يقول الهجويرى ممن يؤثرون السكر على الصحو وممن يقدمون الغيبة على الحضور ، وهو فــى ذلــك شــبيه بالبسطامى من قبله (١).أما فى الجواب الثانى فالعبد هو الــذى قــال ذلــك ومراده منه المبالغة وبيــن المقامين فرق عظيم - فيما يرى الرازى - إن كان المرء من أرباب الذوق على حد قوله (٢).

التأويل الرابع أنه ليس ببعيد أنه لما تجلى فى روح الحـــلاج نــور جلال المعرفة الإلهية ، وزالت عنه حجب البشرية ، لا جرم بلغت روحه إلى أقصى منازل السعادات ، فقد صار حقا بجعل الله اياه حقا كمـــا قــال تعالى ويحق الحق بكلماته (٣).وحينئذ يصدق قوله أنا الحق لأن الحق أعــم من الحق بذاته ومن الحق بغير على حد قول الرازى (٤).

أما التأويل الخامس - والأخير - أن يحمــل ذلــك علــى حــذف المضاف والمعنى فى تلك الحالة الأخيرة يكون أنا عابد الحق وذاكر الحق وشاكر الحق (٥).

أما التساؤل الثانى الذى يطرحه قول الحلاج أنا الحق فهو كما يقول الرازى ما السبب فى أن الجارى على لسان أهل التصوف من أسماء اللـــه سبحانه وتعالى فى الأغلب هو الحق ؟والجواب فيما يرى الرازى هو مـــا

---

(١) الهجويرى : كشف المحجوب حـــ ٢ ص ٤١٣.

(٢) الرازى : لوامع البينات ص ٢٩١

(٣) سورة يونس الآية ٨٢.

(٤) الرازى : لوامع البينات ص ٢٩٢.

(٥) الرازى : نفس المصدر والصفحة .

قاله الغزالى أن الصوفية فى مقام المكاشفة ومن كان فيه رأى اللـــه حقـا ورأى غيره باطلا . وليس الأمر كذلك بالنسبة للمتكلمين لأنهم فـــى مقـام الاستدلال بغير الله على وجود الله ، فيكـون الغالـب على ألسنتهم اســم البارى تعالى [١].

ولا نزاع فى أن تأويلات الرازى لقول الحلاج أنا الحق تنهض دليلا على قناعته بطريق التصوف ، غاية ما هنالك انه قيده بقيد العقل ليدفع عن صاحبة ما يقع فيه من أغلاط من فرط الأحوال النفسانية التى قد تلزم عن هذا الطريق أو تصاحبه . وأعلى تلك الأحوال واشدها خطراً ولاشك حـال الفناء فهو كما يقول معاصره نجم الدين كبرى (ت ٦١٨ هـ) "ميدان فسيح لا يدرك حده إلا بعد الهلاك والرجوع إليه ، ولا يدرك الهـــلاك إلا بعـد ركوب هول عظيم ، وهو بذل الروح كما فعل الحسين بن منصور فى قوله أنا الحق ، والهلاك والفناء واحد على حد قوله!![٢].

فلا غضاضة – إذا – مادام هذا شأن الفناء أن يكون أصحابه مـن المغلوبين فى حالهم مع المحبوب ، إذ لما فنت ذواتهم عن كل ما ســوى الله ، واستغرقوا بالكلية فيه شغلا به عمن سواه ، فحينئذ نطقوا بما نطقـوا به من أقوال ، والسكران مغلوب على أمره ، فإن سكر المحبة ليـس مـن جنس كسب الآدمى [٣]. ومن هذا الوجه فإنه إذا جرى على ألسنتهم شـئ

---

(١) الرازى : لوامع البينات ص ٢٩١ .

(٢) كبرى (نجم الدين) : فواتح الجمال وفواتح الجلال – تحقيق الدكتور يوسف زيدان – دار سعاد الصباح – القاهرة – ١٩٩٣ ص ١٨٠.

(٣) الهجويرى : كشف المحجوب حـ ٢ ص ٤٩٢.

من ذلك كما قال البسطامى سبحانى ما أعظم شأنى أو ما فى الجبة إلا الله أو أنا الحق كما قال الحلاج فإن كلا منهما قد قال ما قاله لغلبته فى حالـــه لأنه حين يظهر قهر من الحق على وجود الآدمى فإنه يأخذه من نفسه حتى يصير نطقه (العبد) كل نطقه (الحق) مع الاستحالة من غير أن يكــون للحق تعالى وتقدس امتزاج بالمخلوقات واتحاد بالمصنوعات أو يكون حالا فى الأشياء [١].

وعلى هذا فكل ما صدر عن بعض شيوخ الصوفية كمثل ما نسب إلى البسطامى أو الحلاج أو غيرهما ينبغى أن يفهم فى ضوء هذا المحك ، خاصة إذا كان لواحد منهما من الأقوال ما ينفى عنــه شـبهة الاتحـاد أو الحلول. وهذا بالفعل ما طبقه الرازى إذ يرى أن أقوال كل منهما ســواء كانت تؤذن بالحلول أو الاتحاد من قبيل المجاز تارة أو غلبة الحــال تــارة أخرى ولا أكثر من ذلك وينطبق هذا على قول القائل منهم :

رق الزجاج وراقـــة الخمر — وتشابها فشاكل الأمــــر
فكأنما خمـــر ولاقــــدح — وكأنما قدح ولاخمــــر [٢]

أو ما يذكرونه عن بعضهم :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا — نحن روحان حللنا بدنـــا
فإذا أبصرتنى أبصرتــــه — وإذا أبصرته أبصرتنـــا [٣]

لكن هذه الأقوال وغيرها هى مما نطق به الحلاج ، وهـــى أقــوال تجمع ولاشك بين الحلول والاتحاد . ولئن صح كلام الرازى من وجه فـــى

---

(١) الهجويرى : نفس المصدر جـ ٢ ص ٤٩٥.

(٢) الرازى : المسائل الخمسون فى أصول الدين ص ٤٢.انظر هذيــن البيتيــر وتفسيرهما او بالأخرى تأويلهما لدى الغزالى فى مشكاة الأنوار ص ٢٠.

(٣) الرازى : نفس المصدر والصفحة وهذه الأبيات صحيحة بالنسبة للحــلاج انظر ديوان الحلاج تحقيق الدكتور كامل مصطفى الشيبى - دار النمعارف بغداد المقطع ص ٦٧ ص ٥٥.

دفاعه عن الحلاج لكن كلامه ليس صحيحا بإطلاق فيما يتعلق بالبسطامى لأنه كان بريئا من الحلول ومع ذلك لم يسلم هو الآخر قبله من القول بالاتحاد لكن الأخير - الحلاج - هو القائل بالحلول والاتحاد معا وربما بجرأة غير معهودة مقارنة بمن سبقوه من صوفية الإسلام . أما الحلول فظاهر فى قوله :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى مثل جرى الدموع فى أجفانى
وتحل الضمير جوف فؤادى كحلول الأرواح فى الأبدان[١]

بل يتجلى القول بالحلول والاتحاد معا فى نغمة غريبة فى ألفاظها كما يقول نيكلسون [٢] كمثل قول الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب[٣].

لكن الإنصاف يقتضى القول أن الحلاج لا يقر بالحلول ولا بالاتحاد اعتقادا ، فهو بوصفه مسلما يوقن أن ذلك يستحيل على الله ، فكما أن الاتحاد يستحيل عقلا، ويتنافى مع التوحيد الذى هو خصوصية دين الإسلام ، فكذلك يستحيل الحلول أيضا على الله تعالى فى الأجسام ، والدليل على هذا - فيما يرى الرازى -أن المعقول من حلول الشيء من

---

(١) الحلاج : الديوان - المقطع ٧٠ ص ٥٦.
(٢) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٨٥.
(٣) الحلاج : الديوان المقطع ٩/ص٢١.

غيره كون هذا الحال تبعا لذلك المحل فى أمر من الأمور ، وواجب الوجود لذاته وهو الحق تعالى ، يمتنع عقلا أن يكون تبعا لغيره ، فوجب من هذه الجهة بالذات أن يمتنع عليه الحلول هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن أريد بالحلول شيئا مما سوى ذلك ، فلابد- كما يقول الرازى - من إفادة تصوره أولا حتى ينظر فيه هل يصح إثباته فى حق الله تعالى أم لا [١]. وهذا بالفعل ما نجده لدى بعض الصوفية كالحلاج فى فنائه الذى انتهى به إلى الاتحاد ، فنطق فى حال الغيبة والسكر بما نطق لكنه لما عاد إلى حضوره وصحوه أكد ولاشك أن الحق حق والخلق خلق ولاماس بينهما على حد قوله [٢].بل أن معرفته تعالى هى التوحيد وتوحيده تمييزه عن خلقه وكل وما تصور فى الأوهام فالله بخلافه إذ كيف يحل به كما يقول الحلاج ما منه بدأ أو يعود إليه ما هو أنشأه [٣]. ومن ثم فالحلول عنده ليس حلولا حقيقيا بل هو مجرد شعور نفسى يتم فى حال الفناء فى الله ولا يعدو أن يكون أكثر من ذلك [٤].

وعين الأمر يمكن أن نجده كذلك لدى البسطامى ففى حال شدة الواردات عليه يكون تحت قهر سلطانها ، فينطق بما نطق به من

---

(١) الرازى : معالم أصول الدين - حققه طه عبدالرؤوف سعد - دار الكتاب البنانى - بيروت - ١٩٨٤م ص ٤٨-٤٩ وراجع أيضا ماقاله الرازى بصدد تنزية الله تعالى عن الحلول فيما أورده فى كتابه المسائل الخمسون - المسألة الحادية عشر ص ٤٠-٤١.

(٢) الحلاج : الطواسين تقديم وتعليق عبدالحفيظ محمد مدنى ومعه أخبار الحلاج مكتبة الجندى القاهرة ١٩٧٠ص ١١٢.

(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ ١ ص ٣٩ ٤٠

(٤) التفتازانى (الأستاذ الدكتور أبو الوفا) : مدخل الى التصوف الإسلامى دار الثقافة للطباعة والنشر ص ١٢٨-١٣٠.

شطحيات [١]. لأن الصوفى العارف يتقلب فى الأحوال من حال إلى حال ، ولا كذلك أمر غيره من الخلق ، وحينئذ فلا حـــال للعــارف كمــا يقــول البسطامى لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبــت آثــاره بآثار غيره [٢].لكنه- البسطامى - يعرف أيضا أن الحق حق وكذلك الخلق خلق ، ولكنه لا يرى كمالا للعبد إلا بفنائه فى معرفة الحق وشهوده للـــه والغيبة تماما عمن سواه . فإن كان هذا حاله أدرك حقيقة التوحيد ، وآيــة هذا أنه لما سئل البسطامى عن التوحيد ، قال هو اليقين . فلما ســئل عــن حقيقة اليقين كان جوابه أن يتحقق الموحد بأن حركات الخلــق وســكونهم فعل الله عز وجل لا شريك له في أفعاله [٣].ولعله لهذا السبب التمس بعض الفقهاء للبسطامى والنورى والشبلى العذر فيما صدر عنهم مـــن أقــوال ، لأنها جاءت لزيادة الوجد وغلبة الحال ، فكان كل من هؤلاء وغيرهم غالط فيما قاله فى حال فنائه ، لكنه فى حال صحو لا يقر بذلك بطبيعة الحال [٤]. ومن هذه الحيثية نظر الرازى إلى الحلاج والبسطامى فقــد كــان الأخــير رحمة الله تعالى على ما يقول عارفا بالله كبير الشأن بريئا مـــن مذهــب الاتحاد والحلول [٥] .

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية جـ ٢ ص ٦٠٣.

(٢) القشيرى : نفس المصدر والجزء والصفحة .

(٣) السهلجى : النور من كلمات ابن يزيد ص ١٦٤.

(٤) ابن تيمية : العبودية - طبعه المطبعة السلفية - القاهرة ص ٨١.

(٥) الرازى : المسائل الخمسون فى أصول الدين ص ٤٢.

المعرفة والسعادة :

وفى ضوء كل ما سبق ، فالفناء ليس غاية فى ذاته عند الرازى ، بقدر ما هو وسيلة لذوق التوحيد . فإذا حصلت هذه المعرفة به على هذا الوجه بالذات ، أثمرت لصاحبها لذة وسعادة لا تعادلها أية لذة أو سعادة لأن الله منبع السعادات وعنوان كل الخيرات [١]. وهذه اللذة التى يحظى العارفون بها ما كانت لتحصل لهم إلا بعد فنائهم عن طلب اللذات الفانية طلبا للذات الباقية لأنهم طلبوا معرفة الحق لا الخلق وأحبوا الحق تعالى ولم يحبوا الدنيا ، لأن حبها لا يجتمع مع سعادة الآخرة ، لأنه بمقدار ما يزداد أحدهما ينقص الآخر ، لذلك آثروا طلب هذه السعادة فعملوا على فراغ القلب من كل سوى الله وامتلائه من حب الله [٢].وحرصوا على قطع كل ما يحول بينهم بين الله من الحجب الظلمانية والشواغل الدنيوية ، فصارت قلوبهم بعد ذلك أوعية للأنوار الإلهية " .. فبهذا الطريق الذوقى - كما يقول الرازى - يحصل العلم بأن الاشتغال بمعرفة الحق يوجب انفتاح كل أبواب السعادات فى الدنيا والآخرة ، وأن الإعراض عن معرفة الحق أما الاشتغال بمجرد الجسمانيات فيوجب انفتاح أبواب الآفات والمخافات فى الدنيا والآخرة . [٣].

فإذا أطلنا النظر فى إشارات الرازى وجدناها دالة على أن معرفة الحق والإعراض عن الخلق ، ثمرتها لذة وسعادة فى الدنيا والآخرة فى

---

(١) الرازى : التفسير الكبير المجلد العاشر ص ٢٩٠ ٢٩١

(٢) الرازى : نفس المصدر الجزء الرابع ص ٤٧٢.

(٣) الرازى : التفسير الكبير المجلد السادس عشر ص ٦٢٦.

وقت واحد . وهذه أو تلك يمكن للإنسان أن يصل إليها ، إذا صار مطلوبه الإقبال على معرفة ربه وحسن عبادته وطاعته . فإذا كان له ذلك فليس عليه إلا أن يتخفف من لهثه وسعيه إلى للذات الدنيا الحسيسة الفانية طلبا للذات الآخرة الشريفة الباقية ، فإذا أمكنه ذلك ، وزالت تلك العلائق ، أشرقت الأنوار الإلهية وتلألأت الأضواء في قلبه ، وتوالت عليه موجبات السعادة [١]. لذلك يؤكد الرازى بقوة على قيمة اللذة الحاصلة عن معرفة الله وعلوها عن كل سائر اللذات الحسية ، ولذلك كانت أسمى صور السعادة عنده ، وكما هى كذلك عند الصوفية ،هى السعادة الناتجة عن كمال معرفة الإنسان لله وتحقيق العبودية الكاملة له ، فإذا حصل هذا الأمر بتمامه وكماله ، كان ذلك سببا لسعادته فى الدنيا والآخرة ، ذلك لأن " أكمل أحوال الإنسان وأقواها فى كونها سعادة – كما يقول الرازى – اشتغاله بعبادة الله ، فإنه يستنير قلبه بنور الإلهية ويتشرب لسانه بشرف الذكر والقراءة وتتجمل أعضاؤه بجمال خدمة الله وهذه الأحوال أشرف المراتب الإنسانية والدرجات البشرية ....، فإذا حصول هذه الأحوال أعظم السعادات الإنسانية فى الحال .. [٢]. ومن الجلى أن الأنوار الإلهية فى قلب العبد الكامل الحاصلة بعد تجرده من كل العلائق الدنيوية وشهواته النفسانية ، هى السبب فى شعور صاحبها بتلك اللذة ، وهى لذة روحية لاحسيه . وليس لأحد أن يتذوقها ، ويستشعرها ، إلا ذوى النفوس العالية والعقول الصافية ، إذ كلما تخفف البدن – كما يقول ابن القيم – من

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد الثامن ص ٤٧١.

(٢) الرازى : نفس المصدر ، المجلد الأول ص ٣٠٣

مطالب الجسد ، لطفت الروح وخفت وطلبت عالمها العلوى [١]. وتبعا لذلك فبمقدار سعى كل إنسان فى تحقيق هذه المهمة ، وسعيه فى إصلاح نفسه وإعلاء شأنه ، يحصل له هذا الكمال الإنسانى ، ومن ثم فأشرف الناس وأعلاهم وأرفعهم قدراً من كان كاملا فى معرفته ومحبته لربه ، وبذلك تصبح اللذة بالنسبة لكل واحد على قدر همته وشرف نفسه [٢]

ومعنى هذا أن شرف اللذة وقيمتها يدور وجوداً وعدماً إن صح التعبير مع شرف النفس وعلو رتبتها ، باعتبار سعيها نحو اللذة ، وأما من حيث تعلقها بموضوع اللذات ذاتها فكلما كان سعى النفس إلى اللذات الدائمة والخالية من كل الآلام ، كان هذا ولاشك أفضل من سعيها إلى غيرها ، وحينئذ يحق القول فى هذا المقام مع صدر الدين الشيرازى (ت ١٠٥٠هـ) أنه لاسعادة لأحد إلا لمن قدم إلى الله عارفا به وبملكوته وآيات عظمته .." [٣]. ولكن هذا الأمر لا يتأتى بكماله إلا للنفوس التى تحررت من ربقة الجسد وسعت بالتالى للحوق بعالم الروح ، لا النفوس البليدة الواقفة عند حد الشهوات واللذات الفانية ، ولهذا فقد أكد صدر الدين الشيرازى كذلك على أن النفس إذا اشتغلت بمحسوس خارجى احتجبت به عن الآخرة فشغلها محسوس عن محسوس ومحبة لذة عن لذة أخرى [٤].

---

(١) ابن قيم الجوزية : الفوائد ، ص ١٦٤.

(٢) ابن قيم الجوزية : نفس المصدر ص ١٤٨.

(٣) الشيرازى (صدر الدين) حقائق البعث والنشور تحقيق عبدالقادر عطا دار التراث العربى القاهرة ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ص ٣٥.

(٤) الشيرازى (صدر الدين) : نفس المصدر ص ١٥١

بيد أن معرفة الله تعالى بهذه الحيثية كما أبان عنها الرازى والكمل من الصوفية ومتفلسفة الصوفية أيضا ، هى التى جعلتهم لا ينشـــدون إلا السعادة الروحية ومن ثم يعرضون أو بالأحرى لا يعبأون كثـــيراً بلــذات الدنيا إيثاراً ، وانتظاراً للذات الآخرة ، لأن الآجل عندهم خير من العاجل . وهو الأمر الذى فات ويفوت على الأكثرين لأن " .. الأسباب الداعية إلـــى الآخرة - كما يقول شيخنا الرازى - خفية والداعية إلى حب الدنيا ظاهرة ، لهذا السبب صار أكثر الخـــلق مشتغلين بحب الدنيا مستغرقين فى طلبها ، فكانوا فى الخسران والبوار ..."[(١)] لذلك لا نعجــب حيــن نجــد العــارفين الكاملين هم من القلة التى فطنت إلى حقيقة الدنيا وشأنها فتوجهت ببصائر العقول وصفاء القلوب إلى معرفة الله ، طلبا لهذه اللذات الأخروية ، لأنها أدوم وأبقى ، بخلاف اللذات الدنيوية فتلك لا دوام لها ، وكل من كان كذلك فلا شك أنه خير من الفانى على حد قول الرازى [(٢)]. لكــن ســعى العبــد وإيثاره للذات الأخروية على كل ماعداها من اللذات ، مرهون بضـــرورة كمال إيمانه ومعرفته بربه وإيقانه باليوم الآخر ، لأن من كان منكراً للبعث والقيامة ، فلن يسعى إلى قطع العلاقة بين القلب والدنيا فإذا مات كما يقول الرازى - بقى كالغريب فى عالم الروحانيات ، وكـــالمنقطع عــن أحبابــه وأقاربه ، الذين كانوا فى عالم الجســمانيات ، فيحصــل لهــم الحســرات العظيمة بفقدان الزاد [(٣)].

---

(١) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السادس عشر ص ٦٢٦.

(٢) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السادس عشر ص ٣٦٧ وايضـــا أنظـــر الرازى : كتاب النفس والروح وشرح قواهما ص ٩٩-١٠٠.

(٣) الرازى : نفس المصدر - المجلد السادس عشر - ص ٢٧٧.

وظاهر مما سبق ، أن اللذات الحقيقية هى التى يحظى بها أصحاب العقول والبصائر النيرة ، لأنهم عرفوا الله وعبدوه بما يليق بكمال معرفته وكمال عبوديته ، فلما كان هذا شأنهم فقد طرحوا جانبا لذات الدنيا وسعوا فى حال دنياهم بخلاف غيرهم إلى طلب لذات الآخرة ، فحصلت لهم فى دنياهم بما أعطاهم الله من معارف إلهيه ، وبما كوشفوا من تجليات ربانية فضلا من الله لكمال قربهم منه أو بعبارة أدق لكمال ولايتهم لله [١]مصداقا لقوله تعالى: "لهم البشرى فى الحياة الدنيا والآخرة"[٢]. فلما كان هذا شأن الكمل من الأولياء العارفين ، فقد صاروا بهذه المزية أفضل من غيرهم ، ممن كان همهم طلب اللذات الحسية الفانية ولاهم لهم سواها!!!. ومن ثم فقد تحقق لهؤلاء الأولياء الكمال الروحى الذى يحقق للإنسان إنسانيته ، من حيث أن عالم الروح اشرف من عالم البدن من حيث اللطافة ، فلما كان ذلك كذلك ، ولم يكن الإنسان مجرد بدن ، فقد لزمه أن يحقق إنسانيته من هذا الوجه ، فلا يسعى إلى اللذات الدنيوية ، فكلها محصورة فى الشهوة وذلك لا يدوم ، فضلا عن أنه مستحقر، لأن الحيوانات الخسيسة قد تشاركه فى واحد منها [٣].

وليس الأمر عينه فيما يتعلق بسعى الإنسان إلى اللذات العقلية أو الروحية ، لأنه إذا كانت اللذات الأولى أخس ولا تخلو من الآلام بالإضافة إلى عدم دوامها ، فإن اللذات الروحية بخلافها تماما من كل الوجوه .

---

(١) انظر الفصل الثانى من هذه الدراسة وراجع الفصل الثالث عن الولاية وحظوظ الأولياء بصفة خاصه

(٢) سورة يونس الآية ٦٢

(٣) الرازى : التفسير الكبير - المجلد السادس عشر ص ٧٥.

لهذا كانت مطلوب عباد الله الكاملين العارفين ، فآثروها على اللذات الحسية الدنيوية ، باعتبارها هى الأشرف والأحسن ، ولاشك انه كلما كان الشيء اشرف كان ضده والمنافى لحصوله أخس [(١)].

ومن المهم أن نذكر أن حظ كل الناس ليس واحداً فى مراتب السعادة الدنيوية مهما كانت عبادتهم وطاعتهم لله تعالى ، وإنما هم فيها درجات بحسب كمال كل واحد فى عبادته وطاعته وخدمته لله . وهذا بدوره ينسحب على حظهم من السعادة الأخروية لأنها – فيما يرى الرازى – مقدرة بمقدار الدرجات الحاصلة فى الدنيا ، ولما كان الإعراض عن غير الخلق والإقبال على الخلق درجات غير متناهية ، فكذلك مراتب السعادات الأخروية غير متناهية [(٢)].

وحيثما كان الأمر على هذا النحو ، فإن كل من طرح اللذات الدنيوية الحسية الفانية ، ومضى ليرتقى فى مدارج الكمال الروحى ، حصل من المعارف الإلهية على لذة دائمة لا موقوتة ولا فانية . وهذه اللذة هى وحدها اللذة الحقيقية التى يختص العارفون من الأولياء بها بفعل طريق التصفية والذى هو قوام التصوف. وإشارة شيخنا الرازى تقطع بذلك دون مواربة ، إذ اللذة الحقيقية كما يقول هى أن تصير الذات منتقشة بقدس الملكوت متحلية بجلال حضرة اللاهوت ..." [(٣)].

---

(١) الرازى : كتاب النفس والروح وشرح قواهما ص ٩٩.

(٢) الرازى : التفسير الكبير – المجلد الثامن – ص ٤٧١.

(٣) الرازى : نفس المصدر – المجلد السادس عشر – ص ٧٥.

ولا عجب فى أن تصبح هذه اللذة كذلك عند الرازى لأن معرفة الله تورث لذة لصاحبها لا تعادلها لذة أخرى ، خاصة لأولئك الذين صفيت عقولهم واستنارت قلوبهم ، لهذا فلا نستكثر حينئذ إشارات العارفين فى شأن ماينقدح فى قلوبهم من أنوار وما تثمره لهم من لذات لا تعادلها لذات أخرى كلذة المأكول والمشروب والمنكوح عند غيرهم. فكل ذلك معدوم وزائل فى نظرهم مقارنة بلذة معرفة الله ، ولذلك حق قول الجنيد (ت ٢٩٧هـ) من عرف الله لا يسر إلا به [١] ذلك لأن المعرفة الربانية هنا تورث فى قلب العارف لذة وسروراً وطمأنينة ، تبدد كل المخاوف وتقهر كل الوساوس ، وحينئذ فمن عرف الله أيضا كما يقول الشبلى (ت ٣٣٤هـ) لا يكون له غم أبداً [٢].

وإذا كان هذا شأن اللذة الحقيقية أو السعادة الحاصلة عن المعرفة بالله عند الصوفية فلا عجب أن تكون أعلى اللذات على الإطلاق عند الغزالى هى لذة معرفة الله فى الدنيا ، والنظر إلى وجهه الكريم فى الآخرة [٣] تماما كما هى عند شيخنا الرازى ، فاستبان من كلامه - الغزالى - أن اللذة الروحية أعلى وأبقى وأدوم من كل لذة حسية أخرى فى الحياة الدنيا . ومثل هذه اللذة هى التى تليق كذلك بالكمال الإنسانى عنده أيضا لأن سعادة النفس وكمال جوهرها أن تكون مولية موجهها شطر الحق معرضة عن الحواس ، منخرطة فى سلك القدس مستديمة لشروق

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٦٣.

(٢) السلمى : نفس المصدر ص ٣٤٢

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين - الجزء الثالث عشر ص ١٤٢

نور الحق ....، فكل ما يكون مانعا من ذلك - كما يقول الغزالى - يكـون حاطا لها عن درجتها ..." [١]

وإذا كان ذلك هو حد السعادة الحقيقية الأخروية عند الغزالى فهـى بعينها ما أكده الرازى من بعده ، ومن ثم فكل سعادة غير سعادة معرفـة الله سعادة منقوصة لا كاملة ومؤقتة ولا دائمة ، وحق بذلك أن تكون هـى وحدها مطلوب الكمل من الأولياء والعارفين ، من حيث إنها كمـا يقـول الغزالى - أيضا بقاء بلا فناء ، ولذة بلا غناء ، وسـرور بـلا حـزن ، وغنى بلا فقر ، وكمال بلا نقصان ، وعز بلا ذل ..." [٢]. ولهذا لم يـتردد فى أن يعتبرها هى السعادة الحقيقية وحدها ، وما عداها سميت سعادة إمـا مجازاً أو غلطا كالسعادة الدنيوية [٣].

والشطر الأخير من قول الغزالى توكيد للسعادة بمعناها الروحـى لا الحسى ، ذلك لأن اعتبارها هى الأتم وهى الحقيقة لا يكون إلا لمن كـانت نفسه كاملة سواء أكان من الحكماء الإلهيين أو أرباب الذوق والرياضـات كما هو الحال عند الصوفية . أما ماعداهم من العوام والدهماء فلا هم لهـم ولا اكتراث إلا فى قضاء لذاتهم العاجلة ، ولا أكثر من ذلك . ولربما لهذا السبب بالذات كان شيخنا الرازى ألمعيا لما جعل اللذة الحقيقية قصراً على

---

(١) الغزالى : معارج القدس فى معرفة النفس - ومعه قانون التـأويل - حققـه وقدم له محمد مصطفى ابو العلا - مكتبه الجندى - القاهرة - ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م ص ٨٣.

(٢) الغزالى : ميزان العمل ص ١٢.

(٣) الغزالى : نفس المصدر ص ١٠٣.

النفوس التى أنتقشت فيها المعارف الإلهيـــة ، لمـــا ارتـــاضت بطريـــق التصفيـــة ، من ناحية وبدلائل اليقين العقلى من ناحية أخرى . فكان لها ما كان من هذه اللذات ما لم يكن لغيرها .

ولا غرو إذا بعد ذلك أن تكون لذة معرفة الله، هى أكمـــل صـــورة السعادة على الإطلاق عند العقلاء ،فكان مطلوبهم السعادة واللذة الأبدية ، كما يقول الصوفى المتفلسف ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ)،وهـــذه الســـعادة واللذة الأبدية لا توجد إلا فى معرفة الله تعالى عنده [١].من حيث أن اللـــه هو الوجود الحق وحده ، ولذلك كان هـــو وحـــده مطلـــوب الســـعداء ، وبمعرفته ومشاهدته تنال الســـعادة [٢].

فإذا أضفنا إلى ذلك أن طريق الكمال الإنسانى مربوط عند ابـــن ســـبعين بمعرفة الله والإقبال عليه والقرب منه ، وان هذه المعرفة قوامهـــا كذلـــك قطع العلائق والتجرد عن عالم الجسمانيات ، لأن الحق تعالى لا يعرف إلا بالجوهر الملكى المفارق [٣] تبينا أن اللذة الروحية عنده كما هـــى عنـــد شيخنا الرازى ، هى لذة معرفة الله وشهود كمالات صفاته ، وأنه مائم لذة سواها أفضل منها عنده ، كما هى عند جل الصوفية أو أرباب الرياضات كما يحلو له أن يسميهم . مع اختلافه بالقطع - الرازى - عما وصل إليـــه

---

(١) شرح عهد ابن سبعين لتلاميذه ضمن مجموعة الرسائل التى قدمها الدكتـــور عبدالرحمن بدوى ص ١٢١.

(٢) نفس المصدر ، ص ٥٨ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

ابن سبعين فى فلسفته الصوفية لما انتهى إلى القول بالوحدة المطلقـــة [١].
وكذلك مع اختلافه أيضا عما انتهى إليه معاصره الصوفى المتفلسف ابـــن عربى (ت ٦٣٨هـ) فى وحده الوجود [٢] . تماما وكما لم يقـل شـيخنا الرازى بما قاله به البسطامى والحلاج من الصوفية على الرغم من دفاعه الحار عنهما لأنه لم يستسلم بكليته لأحوال الوجد والفناء ، وما ينجم عنهـا من أغلاط لا ينجو منها أحد . وإذا كان الرازى هذا هو حاله فلأنه حرص أيضا على أن يظل العقل ضابطا وميزانا يحكم سير العبد فى طريقة إلـى الله تعالى ، فإذا وصل إلى أعلى المراحل وكوشف بالحقائق الربانية لـم ينزلق كما انزلق كثيرون فى حلول أو اتحـاد بـل ظـل محافظـا علـى خصوصية العلاقة بين الله والإنسان ليظل العبد عبداً والرب ربا . وهـذه

---

(١) الوحدة المطلقة : هى مذهب الصوفى المتفلسف ابن سبعين وهو مذهب إقامة على دعائم من الذوق والعقل ويغاير تماما مذهب وحدة الوجود عنـد ابـن عربى إذ الأولى - الوحدة المطلقة - تختفى فيه الاثنينية بين الله والعالم من ناحية والله والإنسان من ناحية أخرى وان كانت هذه الوحدة تشـترك مـع مذهب وحدة الوجود فى أنهما من قبيل المذاهب الروحية لا المادية فى طبيعة الوجود . لكن مذهب ابن عربى فيسمح بالتفرقة بين الله والعالم مـن ناحيـة وبين والله والإنسان من ناحية أخرى . انظر تفصيـلا مـا أورده الأسـتاذ الدكتور التفتازانى فى كتابه : ابن سبعين وفلسفته الصوفيـة - دار الكتـاب اللبنانى بيروت ١٩٧٣م ص ١٩٨ - ٢٤٩ وراجع أيضا الأستاذ الدكتـور جلال شرف بصدد حقيقة مذهب ابن سبعين كتابه : الله والعالم فـى الفكـر الإسلامى طبعة دار المعارف القاهرة ١٩٦٩م ص ١١١، ١٢١. وراجع مفهوم الوحدة الوجودية عند ابن عربى فى كتابنا الفناء والحب الإلهى عنـد ابن عربى فى الفصل السادس والسابع بصفة خاصة .

(٢) سبق الاشارة الى مفهوم هذه الوحدة فى صدر التمهيد لهذه الدراسة .

الثنائية هى بدورها خصوصية للصوفية الإسلامية ، وهى لن تكـــون فـــى اعتقادى كذلك إلا من خلال الجمع بين العقل والبصيرة ، أو التفكــر مــن ناحية والذوق والبصيرة من ناحية أخرى .فإذا كانت الصوفية على هـــذا النحو كانت تعبيراً عن الوسط العدل فى دين الإسلام .وهذا هو الذى قدمه شيخنا فى إشاراته ورقائقه عن التصــوف أو الحيــاة الروحيــة فجــاءت صوفيته معتدلة تتسق ودين الإسلام وحقيقـــة روحانيتــه بغــير إفــراط ولاتفريط !!!

ثبت المصادر والمراجع

رتبت المصادر والمراجع ترتيبا أبجديا بحسب حروف المعجم بعد حذف ألف ولام التعريف - ابن - أبو - فلزم الإشارة إلى ذلك بداية .

أولا : أهم المصادر العربية :

١- **الأشـــعرى :**

الإبانة عن أصول الديانة - حققه محمد بشـير عيـون - مكتبة المؤيد - الرياض - بدون تاريخ .

٢- **الإسفرائينى (أبو المظفر)** :

التبصير فى الدين - تعليق الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى - مطبعة الأنوار - القاهرة ١٩٤٠م.

٣- **الأصبهانى (أحمد بن عبدالله)** :

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٩ هـ /١٩٨٨م.

٤- **الألبانى (ناصر الدين) :**

سلسلة الأحاديث الصحيحة - المكتب الإسلامى - القاهرة - بدون تاريخ - المجلد الأول .

٥- **الأنصارى (زكريا) :**

فتح العلام بشرح الأعلام بأحاديث الأحكام تحقيق على محمد معوض ، عادل أحمد عبدالموجود ، دار الكتب العلمية ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

٦- **البخارى : (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل) :**

صحيح البخارى - بحاشية السندى - طبعة مصطفى البابى الحلبى -القاهرة - بدون تاريخ .

٧- **البغدادى : (أبو منصور عبدالقاهر) :**

الفرق بين الفرق - دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الخامسة ١٩٨٢م.

٨- **البنانى (أبو بكر بن محمد) :**

مدارج السلوك إلى مالك الملوك وبهامشه كتاب عقد الدر والدلال فى بيان فضلية الفقر والفقراء وفضيلة السؤال - لنجل المؤلف تصحيح الشيخ أحمد بن الحاج الرباطى فى مطبعة الجمالية - القاهرة الطبعة الأولى -١٣٣٠هـ .

٩- **البنانى : (أبو بكر) :**

تحفة أهل الفتوحات والأذواق طبعة مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - بدون .

١٠- **البيرونى (أبو الريحان محمد بن أحمد) :**

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة- عالم الكتب - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٣م.

١١- **البيهقى (أبو بكر أحمد عبدالحسين) :**

الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة - مكتبة السلام العالمية - القاهرة - ١٩٨٤م.

١٢- **الترمذى (أبو عبدالله محمد بن على بن بشر الملقب بالحكيم) :**

بيان المكاسب - تحقيق الأستاذ الدكتور عبدالفتاح بركة - مكتبة المجلد العربى - القاهرة - بدون تاريخ .

١٣- **الترمـذى :**

تحصيل نظائر القرآن - تحقيق حسنى نصر زيدان - مطبعة السعادة - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٧٠م.

١٤- **ابن تغرى بردى :**

النجوم الزاهرة - طبعة المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٤م.

١٥- **ابن تيميـة :**

رسالة التوبة - ضمن جامع الرسائل - تحقيق الأستاذ الدكتور محمود رشاد سالم المؤسسة السعودية - القاهرة - الطبعة الثانية المجموعة الأولى - ١٩٨٤م.

١٦- **ابن تيميـة:**

العقيدة الواسطية - طبعة المطبعة السلفية - القاهرة - الطبعة السابعة ١٣٩٤هـ .

١٧- ابن تيمية :

التحفة العراقية فى الأعمال القلبية - تحقيق قصى محب الدين الخطيبى المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثانية -١٣٩٩هـ .

١٨- ابن تيمية :

رسالة فى تحقيق الشكر - ضمن جامع الرسائل - المجموعة الأولى - تحقيق الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم - المؤسسة السعودية - الطبعة الثانية ١٩٨٤م.

١٩- ابن تيمية :

قاعدة شريفة فى المعجزات والكرامات - ضمن مجموعة الرسائل - المجموعة الأولى - تحقيق الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة المدنى - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨٤م.

٢٠- ابن الجوزى (جمال الدين أبو الفرج) :

صفة الصفوة صححه عبدالسلام محمد هارون - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١جزءان.

٢١- ابن الجوزى :

تلبيس إبليس - مكتبة النور الإسلامية - القاهرة - بدون تاريخ.

٢٢-الجوينى (أبو المعالى) :

لمع الأدلة - تحقيق وتقديم الدكتورة فوقية حسين محمود - راجعه الدكتور محمود الخضيرى - الدار المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر - القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.

٢٣- **الجيلانى :(عبدالقادر بن موسى) :**

الغنية لطالبى طريق الحق - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م جزءان فى مجلد واحد.

٢٤- **الجيلانى :**

الفتح الربانى - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - ١٩٧٩م

٢٥- **الجيلانى :**

فتوح الغيب - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٧٣م.

٢٦- **ابن حزم (أبو محمد على بن محمد الظاهرى) :**

الفصل فى الملل والأهواء والنحل - وبهامشه الملل والنحل للأمام الشهرستانى - مكتبة صبيح - القاهرة جـ ٥ - ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٢٧- **الحلاج (الحسين بن منصور البيضاوى) :**

الديوان - تحقيق الدكتور كامل مصطفى الشيبى - دار المعارف بغداد - ١٩٧٤م.

٢٨- **الحلاج :**

الطواسين - ومعه أخبار الحلاج - تقديم وتعليق - عبدالحفيظ بن محمد مدنى - مكتبة الجندى - القاهرة - ١٩٧٠م

٢٩- **الخراز (أحمد بن عيسى) :**

الطريق إلى الله أو كتاب الصدق - تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٩م.

٣٠- **ابن الدباغ :**

مشارق أنوار الغيوب ومفاتيح أسرار الغيوب - تحقيق هـ . ريتر - دار صادر بيروت ١٩٥٩م.

٣١- **الرازى (فخر الدين):**

أساس التقديس - تحقيق الأستاذ الدكتور أحمد حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة -١٩٨٦م.

٣٢- **الرازى (فخر الدين):**

لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات - تحقيق طه عبدالرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٣٩٦هـ /١٩٧٦م.

٣٣- **الرازى (فخر الدين):**

كتاب النفس والروح وشرح قواهما - تحقيق الدكتور محمد صغير حسن المعصومى - مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية - إسلام آباد - باكستان - ١٣٩٩هـ .

٣٤- **الرازى (فخر الدين):**

التفسير الكبير - طبعة دار الغد العربى - الطبعة الأولى - القاهرة- ١٤١٢هـ / ١٩٩١م .

٣٥- **الرازى (فخر الدين):**

المسائل الخمسون في أصول الدين تحقيق الأستاذ الدكتور أحمد حجازى السقا - المكتب الثقافى للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٩م.

٣٦- **الرازى (فخر الدين):**

النبوات - تحقيق الأستاذ الدكتور أحمد حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - بدون تاريخ .

٣٧- **الرازى (فخر الدين):**

معالم أصول الدين - حققه طه عبدالرؤوف سعد - دار الكتاب العربى - بيروت ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

٣٨- **الرازى (فخر الدين):**

لباب الإشارات والتنبيهات - تحقيق الأستاذ الدكتور أحمد حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

٣٩- **الرازى (فخر الدين):**

الأربعون فى أصول الدين - تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٨٦م.

٤٠ - **الرازى (فخر الدين):**

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - تحقيق طه عبدالرؤوف سعد مصطفى الهوارى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

٤١- **الرازى (فخر الدين):**

المطالب العالية من العلم الإلهى - تحقيق الدكتور أحمد حجـــازى السقا - دار الكتاب العربى - بيروت الطبعة الولى ١٤٠٧هـــ / ١٩٨٧م.

٤٢- **الرازى (فخر الدين):**

محصل أفكار المتقدمين والمتـــأخرين - طبعـــة مكتبـــة الكليـــات الأزهرية - القاهرة بدون تاريخ .

٤٣- **رضا (الإمام محمد رشيد) :**

الوحى المحمدى - الزهراء للإعلام العربى - القاهرة- ١٩٨٧م .

٤٤- **الرفاعى (السيد أحمد بن على بن أحمد) :**

البرهان المؤيد - تقديم صلاح عـــزام - دار الشـــعب - القـــاهرة ١٩٧١م.

٤٥- **الزرقانى (محمد ابن عبدالباقى) :**

مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحـــاديث المشـــتهرة على الألسنة - تحقيق الدكتور محمد بن لطفى - المكتب المصرى الحديث - الطبعة الأولى ١٤٠١هـــ / ١٩٨١م.

٤٦- **الزركـــــلى (خير الدين):**

الأعلام - بيروت - ١٣٨٩هـــ / ١٩٦٩م.

٤٧- <u>زروق (أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد) :</u>

قواعد التصوف - تصحيح محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٩٦٨م.

٤٨- <u>زروق :</u>

قرة العين فى شرح حكم بن عطاء الله السكندرى - تحقيق الدكتور محمد بن شريف - المكتبة العصرية - بيروت - ١٩٧٦م

٤٩- <u>الزمخشرى (أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر):</u>

أساس البلاغة - تحقيق عبدالرحيم معروف - طبعة دار الكتب - القاهرة - ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.

٥٠- <u>ابن سبعين (عبدالحق) :</u>

عهد بن سبعين لتلاميذه - ضمن مجموعة الرسائل التى نشرها وقدم لها الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى - الهيئة العامة للتأليف والنشر -القاهرة ١٩٦٤م.

٥١- <u>السلمى (أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى):</u>

طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريبة - مكتبة الخانجى - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٩م.

٥٢- <u>السلمى :</u>

عيوب النفس ومداواتها - تحقيق إتيان كولبرج - الجامعة العبرية القدس - ١٩٧٦م .

٥٣- السلمى :

جوامع آداب الصوفية - تحقيق اتيان كولبرج - الجامعة العبرية القدس - ١٩٧٦م.

٥٤- السهروردى (أبو حفص عمر بن محمد):

عوارف المعارف - دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٣م.

٥٥- السهروردى (أبو النجيب) :

آداب المريدين - تحقيق فهيم شلتوت - دار الوطن العربى للطباعة والنشر - القاهرة - بدون تاريخ .

٥٦- السهلجى :

النور من كلمات أبى يزيد بن طيفور نصوص نشرها الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى وعنونها باسم شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويتية ١٩٧٢م.

٥٧- السيوطى (جلال الدين) :

أسباب النزول - مكتبة نصير القاهرة - ١٩٨٣م.

٥٨- الشعرانى (عبدالوهاب)

تنبيه المغترين - وبهامشه كتاب الكشف والتبيين للإمام الغزالى - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - بدون تاريخ .

٥٩- الشـــعرانى :

الطبقات الكبرى وبهامشه كتاب الأنوار القدسية فـــى بيـــان آداب العبودية - مكتبة صبيح - القاهرة - جزءان فى مجلد واحد - بدون تاريخ

٦٠- الشـــعرانى :

الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية - تحقيق وتقديـــم طـــه عبدالباقى سرور - دار الكتب العلميـــة - بـــيروت - الطبعـــة الثانيـــة - ١٩٧٨م.

٦١- الشعرانى :

درر الغواص فى فتاوى الخواص - دار الهداية للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٨٥م.

٦٢- الشعرانى :

أسرار أركان الإسلام - تحقيق عبدالقادر أحمد عطـــا - الـــتراث العربى - القاهرة ١٩٨٠م.

٦٣- الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم) :

الملل والنحل - تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل - جـــ ١ مؤسسة الحلبى للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨م.

٦٤- الشوكانى (محمد بن على) :

قطر الولى - تحقيق الدكتور إبراهيم هلال - دار النهضة العربية - القاهرة - بدون تاريخ .

٦٥- **الشـــوكانى :**

الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة - تحقيق عبدالرحمـــن بن يحيى المعلمى اليمانى - وتصحيح عبدالوهاب عبداللطيـــف - طبعـــة مصورة عن دار الكتب العلمية - بيروت ١٣٧٩.

٦٦- **الشـــيبانى :**

تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م.

٦٧- **الصفـــورى (عبدالرحمن):**

نزهة المجالس ومنتخب النفائس - حققه طه عبدالرؤوف ســـعد - مكتبة زهران - القاهرة - ١٩٩٤م جزءان فى مجلد واحد .

٦٨- **طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى):**

مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم - مراجعـــة وتحقيق كامل كامل بكرى ، عبدالوهاب أبو النور - دار الكتب الحديثـــة - القاهرة - بدون تاريخ .

٦٩- **الطوسى (السراج) :**

اللمع - تحقيق طه عبدالباقى سرور ، الدكتور عبدالحليم محمود ، دار الكتب العربية - القاهرة - ١٩٦٠م.

٧٠- **عبدالجبار (القاضى أحمد):**

شرح الأصول الخمسة - حققه وقدم له الدكتور عبدالكريم العثمان - مكتبة وهبه - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٦٥م.

٧١- **عبدالقادر الجزائرى:**

المواقف فى الوعظ والإرشاد - طبعة القاهرة - ١٣٤٤هـ .

٧٢- **عبده (الأستاذ الأمام محمد) :**

الإسلام دين العلم والمدنية - مع مقدمة مطولة للأستاذ الدكتور عاطف العراقى - دار سينا للنشر - القاهرة ١٩٨٧م.

٧٣- **عبده (الأستاذ الإمام محمد):**

رسالة التوحيد - دار النصر للطباعة - القاهرة - ١٩٧٩م.

٧٤- **عبده (الأستاذ الإمام محمد) :**

تفسير الفاتحة وجزء عم - طبعة جريدة الجمهورية - القاهرة ١٩٨٩م.

٧٥- **ابن عجيبة (أحمد بن محمد) :**

الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية - تحقيق عبدالرحمن حسن محمود - عالم الفكر - القاهرة - ١٩٨٣م.

٧٦- **ابن عجيبة :**

معراج التشوف إلى حقائق التصوف - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - بدون تاريخ .

٧٧- ابن عربى (محيى الدين محمد بن على الحاتمى) :

رسالة لا يعول عليه - ضمن مجموعة رسائل ابن عربى - دار إحياء التراث العربى بيروت - طبعة مصورة عن طبعة حيدر أباد الدكن - الجزء الأول - ١٩٨٣م.

٧٨- ابن عربى :

مواقع النجوم ومطالعة أهل الأسرار والعلوم - مكتبة صبيح - القاهرة - ١٩٦٥م.

٧٩- ابن عربى :

الفتوحات المكية - طبعة دار صادر - بيروت - المجلد الثانى - بدون تاريخ .

٨٠- ابن عربى :

تحفة السفرة - تحقيق محمد صالح الماحى - دار الكتب اللبنانى - بيروت - بدون تاريخ .

٨١- ابن عربى :

اصطلاحات الصوفية - ضمن مجموعة الرسائل - دار إحياء التراث العربى - بيروت - طبعة مصورة عن طبعة حيدر أباد الدكن - الجزء الثانى - ١٩٣٨م.

٨٢- ابن عربى :

رسالة للفخر الرازى - ضمن مجموعة الرسائل له .

٨٣- **ابن عــربى :**

كتاب التجليات - ضمن مجموعة الرسائل - الجزء الثانى .

٨٤- **ابن عــربى :**

كتاب أيام الشأن ضمن مجموعة الرسائل - الجزء الثانى .

٨٥- **ابن عطاء الآدمى (أبو العباس بن أحمد):**

تفسير ابن عطاء - ضمن مجموعه نصوص صوفية غير منشورة نشرها الأب لويس نويا اليسوعى - دار المشرق - بيروت ١٩٧٢م.

٨٦- **ابن عطاء الله السكندرى :**

التنوير فى إسقاط التدبير - تحقيق موسى محمد على - عبدالعـــال العرابى - دار التراث العربى للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٣م.

٨٧- **ابن عطاء الله السكندرى :**

مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٦١م.

٨٨- **ابن العماد (أبو الفلاح عبدالحى) :**

شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - طبعة بيروت - بدون تاريخ

٨٩ -**ابن عياد الشاذلى :**

المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية - المكتبة الأزهريـــة - القـــاهرة ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

٩٠- **الغزالى (أبو حامد):**

مشكاة الأنوار - ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى - مكتبة الجندى - القاهرة- الجزء الثانى ١٣٩٠هـ .

٩١- **الغزالى (أبو حامد):**

معارج القدس فى معرفة مدارج النفس ومعه قانون التأويل - مكتبة الجندى - القاهرة - ١٩٦٨.

٩٢- **الغزالى (أبو حامد):**

إحياء علوم الدين - طبعة دار الفكر بيروت - بدون تاريخ .

٩٣- **الغزالى (أبو حامد) :**

ميزان العمل - مكتبة الجندى - القاهرة - ١٩٧٥م.

٩٤- **الغزالى (أبو حامد) :**

رسالة أيها الولد - ضمن مجموعة الرسائل - مكتبة الجندى - القاهرة - ١٣٩٠هـ .

٩٥- **القاشانى (عبدالرزاق) :**

اصطلاحات الصوفية - تحقيق الدكتور عبدالخالق محمود- دار حراء - المنيا ١٩٨٠م.

٩٦- **القاشانى (عبدالرزاق) :**

لطائف الأعلام بإشارات أهل الإلهام - تحقيق سعيد عبدالفتاح - دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٩٧م جزءان .

٩٧- **القشـــــيرى (أبوالقاسم عبدالكريم بن هوازن):**

الرسالة - تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ، الدكتور محمود بـــن الشريف - دار الكتب الحديثة - القاهرة - جـــ ١ ، جـــ ٢ - ١٩٧٥م.

٩٨- **القشيرى :**

لطائف الإشارات - تحقيق الدكتور إبراهيم بسيونى - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - المجلد الأول - ١٩٨١م.

٩٩- **ابن قيم الجوزية :**

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة - صححه وعلـــق عليه محمود حسن ربيع - مكتبة حميدو - الإسكندرية - الطبعة الثالثة - ١٣٩٩هـــ / ١٩٧٩م.

١٠٠- **ابن قيم الجوزية :**

إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان - دار التراث العربى - القاهرة ١٩٨٣م.

١٠١- **ابن قيم الجوزية :**

كتاب الفوائد - المكتبـــة القيمـــة - القـــاهرة - الطبعـــة الأولـــى ١٤٠٠هـــ.

١٠٢- **كبرى (نجم الدين) :**

فواتح الجمال وفواتح الجلال - دراسة وتحقيق الدكتـــور يوســـف وزيدان - دار سعاد الصباح للنشر - القاهرة - ١٩٩٢م.

١٠٣- **ابن كثير :**

البداية والنهاية - مكتبة المعارف - بيروت - ١٩٨٢م

١٠٤- **كحالة (عمر) :**

معجم المؤلفين - مطبعة الترقى - دمشق - ١٩٦٠م.

١٠٥- **الكلاباذى (أبوبكر) :**

التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق أمين محمود النوادى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة .

١٠٦- **الماوردى (أبو الحسن):**

أعلام النبوة - دار الفرجانى - القاهرة - طرابلس - لندن - ١٩٨٥م

١٠٧- **المحاسبى (الحارث بن أسد) :**

رسالة المسترشدين - تحقيق عبدالفتاح أبو غدة - دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الخامسة - القاهرة ١٩٨٣م.

١٠٨- **المحاسبى :**

المسائل فى أعمال القلوب والجوارح - تحقيق عبدالقادر عطا - عالم الكتب - القاهرة ١٩٦١م.

١٠٩- **المحاسبى :**

فهم الصلاة - تحقيق محمد عثمان خشت - مكتبة القرآن - القاهرة - ١٩٨٣م.

١١٠- **المحاسبى :**

القصد والرجوع إلى الله - تحقيق عبدالقادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٦م.

١١١- **المدنى (محمد) :**

الاتحافات السنية فى الأحاديث القدسية - صححه وقدم له محمود أمين النواوى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٨٠م.

١١٢- **مستجي زادة :**

المسالك فى الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين - تقديم وتحقيق الأستاذ الدكتور عبدالحى قابيل - دار الهداية - القاهرة - ١٩٩٦م

١١٣- **مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج) :**

الجامع الصحيح - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - بدون تاريخ .

١١٤- **المكى (أبو طالب) :**

قوت القلوب - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة .

١١٥- **ابن الملقن (سراج الدين أبو حفص عمر بن على):**

طبقات الأولياء - تحقيق نور الدين شريبة - مكتبة الخانجى - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٧٣م.

الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفيـــة - تحقيـق الدكتـور عبدالحميد صالح حمدان - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة .

١١٧- **المهينى (محمد بن المنور) :**

أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد - ترجمـــة الدكتـورة إسعاد قنديل - مراجعة الدكتور يحيى الخشاب - الهيئة المصرية العامـــة للتأليف والترجمة ١٩٦٩م

١١٨- **النفرى (محمد بن عبدالجبار) :**

المواقف والمخاطبات نشرة آرثر أربرى - طبعة مصورة - مكتبة المثنى ببغداد - بدون تاريخ .

١١٩- **الهجويـــرى :**

كشف المحجوب - ترجمة وتحقيق الدكتور إسعاد قنديل مراجعـــة الدكتور يحيى الخشاب طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القـــاهرة - ١٩٧٤م.

ثانيا : أهم المراجع العربية :

١٢٠- **إقبال (محمد) :**

تجديد الفكر الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود مراجعـــة عبدالعزيز المراغى والدكتور مهدى علام - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٦٨م.

١٢١- **بوترو (إميل) :**

العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة - ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة -١٩٧٣م.

١٢٢- **بطروشوفسكى :**

الإسلام فى إيران - ترجمة وتقديم وتعليق الأستاذ الدكتور السباعى محمد السباعى - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٢م.

١٢٣- **التفتازانى (الأستاذ الدكتور أبو الوفا) :**

مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٧٦م.

١٢٤- **جرونيباوم (جوستاف) :**

حضارة الإسلام - ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد - مراجعة عبدالحميد العبادى - مكتبة مصر - ١٩٥٦م.

١٢٥- **الجزار (أحمد محمود) :**

الولاية بين الجيلانى وابن تيمية - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٠م

١٢٦- الجزار (أحمد محمود) :

الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى - مكتبة نهضة الشرق - القاهرة ١٩٩٠م. والكتاب فى أصله كان موضوعاً لرسالة الدكتوراه تحت إشراف أستاذنا الدكتور عاطف العراقى .

١٢٧- الجزار (أحمد محمود) :

الله والإنسان عند الأمير عبدالقادر الجزائرى - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩١م

١٢٨-- الجزار (أحمد محمود) :

المعرفة عند أبى سعيد بن أبى الخير - مكتبة نهضة الشرق - القاهرة - ١٩٧٥م.

١٢٩- خان (وحيد الدين) :

الإنسان القرآنى - ترجمة الدكتور سمير عبدالحميد إبراهيم - دار الصحوة القاهرة ١٩٨٥م.

١٣٠- خليف (الأستاذ الدكتور فتح الله):

فخر الدين الرازى - دار المعارف - القاهرة ١٣٨٩هـ /١٩٦٩م

١٣١- شرف (الأستاذ الدكتور محمد جلال) :

الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٩م.

١٣٢- عبدالرازق (الشيخ مصطفى) :

الصوفية والفرق الإسلامية بحث ألقى فى مؤتمر تاريخ الأديان بليدن - هولندا - عام ١٩٣٢م - وضمنه الأستاذ الدكتور على سامى النشار فى تحقيقه لكتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازى - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٢م .

١٣٣- عاصى (الدكتور حسن) :

التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

١٣٤- - العراقى (الأستاذ الدكتور عاطف) :

ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٧٨م.

١٣٥-عزت (الأستاذة الدكتورة مرفت) :

الاتجاه الاشراقى فى فلسفة ابن سينا - دار الجيل - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ /١٩٩٤م.

١٣٦- عفيفى (الأستاذ الدكتور أبو العلا) :

التصوف - الثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦٣م.

١٣٧- العقاد (الأستاذ عباس محمود) :

حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - مكتبة نهضة مصر - القاهرة - بدون تاريخ .

١٣٨- النجار (الأستاذ الدكتور عامر) :

الطرق الصوفية فى مصر - نشأتها ونظمها وروادها - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٨م

١٣٩- نيكلسون (رينولد) :

فى التصوف الإسلامى وتاريخه سلسلة دراسات ترجمها وقدم لها الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٩م

١٤٠- هاملتون (جب) :

المجتمع الإسلامى والغرب - بالاشتراك مع هارولد بووين - ترجمة الدكتور أحمد عبدالرحيم مصطفى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٩م.

ثالثا : المراجع غير العربية :

- Happhold (F.C) : Mysticism a study and an anthology London,1975

2- Smith(M) : An introduction to mysticism-New- York 1962.

وهناك مصادر ومراجع أخرى وردت فى حواشى البحث ولانجد ضرورة لإيرادها فى هذا الثبت .

فهرس البحث